مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهلم، شمارهٔ پیاپی ۸۱/۱،
پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص۷۳-۳۵

دو جریان أخباریّه و سلفیّه در مواجهه با عقلانیّت تشریعی*

محسن جهانگیری[۱]
دانش آموختهٔ دورهٔ دکتری، دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر حسین ناصری مقدم
استادیار دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد
Email:Naseri ۱۹۶۲ @ ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

تاریخ فقه اسلامی شاهد شکل‌گیری دو جریان به ظاهرهم‌سو و مشابه - هر چند در دو مقطع زمانی و با جلوه های متفاوت - بوده است. یک جریان، جنبش أخباریّه در مکتب امامیّه است که با رویکردی تازه در باب شریعت‌ورزی، ضمن نفی اجتهاد،عقل را در رسیدن به احکام شرعی، ناتوان می‌شمارد.

جریان دوم سلفیّه است که در میان اهل‌سنّت، اگر چه در اساس یک جریان اعتقادی است و صرفاً یک حرکت فقهی نیست، اما در عرصه فقه و شریعت نیز نگاههای ویژه‌ای داردکه تاحدود زیادی مشابه دیدگاه های اخباریّه است.

ژرف‌اندیشی در آموزه‌ها، رویکردهای کلان و متدولوژی این دو جریان مهم اصول‌گرا، وجود مشاکلت‌ها و احیاناً تأثیر و تأثّرهایی را میان آنها آشکار می‌سازد.

مواجهه این دو جریان با فرآیند اجتهاد، نفی عقلانیّت در ساحت احکام، غیرموّجه دانستن استدلال‌ها و براهین عقلی در فهم شریعت و تکیه‌ی کامل بر روایات، از مهم‌ترین مواردی است که میان آن دو به نوعی همگن و متجانس می‌نماید.

در این پژوهش، تلاش شده است تا گوشه هایی از مشابهت‌هایی این دو جریان، به ویژه در نوعِ نگاهی که به عقل دارند، مورد تأمّل و بررسی قرار گیرد.

کلید واژه ها: أخباریّه، سلفیّه، اصول‌گرایی، إجتهاد، عقل، فقه، شریعت، أحکام.

---

*.تاریخ وصول: ۱۳۸۵/۵/۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۵/۱۱/۷.

۱. نویسندهٔ مسؤول (این مقاله مستخرج از رسالهٔ دکتری نویسنده است).

درآمد

از نظر تاریخی، پس از ظهور اسلام، دو جریان عقل‌گرا و نقل‌گرا همیشه در برابر هم صف‌آرایی کرده‌اند.[۱] این تقابل هم در میان خاصّه وهم عامّه دیده می‌شود والبتّه یکی از مظاهر و جلوه‌گاه‌های بارزآن، ساحَتِ فقه بوده‌است. این دو گرایش را از همان سَده‌های نخست درمیان فقیهانِ مسلمان – اعمّ ازشیعی وسنّی – می توان رَصَد کرد، هرچنددربسیاری ازجهات تفاوت های مهمّی نیزباهم داشته اند.

تاکنون در باره‌ی دیدگاه‌های محدّثانِ قدیم و اخباریّانِ جدید در امامیّه و نیز درارتباطِ با اهلِ‌حدیث و سَلَفیّه در اهل سنّت، سخن بسیار رفته‌است امّا کمتر دیده شده که از جهت تطبیقی ومقارَنه‌ای، میان این دو جریان در بستر فقهی‌اش، تلاشِ درخوری صورت پذیرد. در این قلمرو، همواره دو پرسش مطرح بوده است:

اوّلاً آیا به طور جدّی، میان آموزه‌های فقهی ونوع نگاهِ آنان به مقوله‌ی احکامِ شرعی، به ویژه ایستارشان در برابرِ عقلِ تشریعی، تشابه و هم‌گرایی وجود دارد یا آن که این نسبت، یک شُهرتِ بدون اصل است؟

ثانیاً آیا تشابهِ آموزه‌ها وهمگنیِ انگاره‌های دو مکتب در مواجهه‌ی با عقلانیّتِ تشریعیّ (برفرض ثبوت)، امری کاملاً تصادفی واتّفاقی بوده‌است یا می‌توان آن را یک هم‌سویی تاریخی ومعلولِ یک رشته جریانات، چه در حوزه‌ی اندیشه وچه در بستر عمل، تلقّی کرد؟

در این نوشتار به بخش نخست پرداخته شده‌است، یعنی اثباتِ تشابه و هم‌گرایی

۱.در خور توجّه آن که این دونوع نگره را در دیگر ادیان وآیین‌ها نیزمی توان دید، به طورمثال دردین مسیح (ع) یک نوع اَخباری‌گری (به معنای لغوی آن) وجود دارد که به ظواهرالفاظ تکیه می کند ومجازوتمثیل واسطوره راردّمی کند. آن‌ها احکامِ دین واصول اَعتقادیشان را از ظواهر کتاب مقدّس می گیرند. مثلاًدرکتاب مقدّس نوشته شده است که خداوند، جهان رادرشش روز خلق کرد؛علم جدید می گوید شش روز یعنی شش دوره‌ی خیلی طولانی. ولی بنیادگرایان مسیحی می گویندشش روز یعنی شش ۲۴ساعت. یعنی روز رابه همان معنای عرفی می گیرند. آنان می‌گویند مامی توانیم عُمرِ زمین راحساب کنیم که پنج هزار سال است. امّا آن‌ها که به علم جدید توجّه دارند، استخوان‌های دایناسورها را نشان می دهندکه از چندین میلیون سال پیش زیر زمین بوده است،ولی بنیادگرایان می گویندخداوند، زمین راباهمین دایناسورهای زیر خاک آفرید(لگنهاوزن/۱۸).

پُردامنه و معنادار در نگرشِ فقهیِ اخباریّان و سَلَفیان بـه ویـژه در برابـر عقـل‌ورزی در حوزه‌ی احکام.

درفقه امامیّه، پـس ازآغـاز غیبـت صـغری (۲۶۰هق) کـه اجتهـاد شـیعی شـکل می‌گیرد، تا اواخر قرن چهارم، دوگرایش اساسی دردو حوزه فقهی شیعه رایج است:

نخست، نقل‌گرایان و اهل حـدیث بودندکـه همّـت خـود را صـرف گـردآوری أحادیث ائمّه (ع) ازاصول نخستین کردند واساساً اندیشـه هـای فقهـی آنـان برنصـوص استوار بود. هواداران این مکتب عموماًبا اجتهاد به مثابه‌ی یک فرآینـد فکـریِ مبتنـی بـر استنباطات عقلانی، میانه‌ای نداشتندو حتّـی اسـتدلال‌هـای عقلـی متکلّمـان راکـه بـرای تحکیمِ مبانی مذهب به کار می رفت محکوم می کردند(ابن بابویه، ***اعتقـادات*** صـدوق، ۲۲ – ۲۱).

چهره های سرشناسی چون ابوالقاسم سعدبن عبداللّه (۳۰۱) ، محمّـدبن یعقـوب کلینی (۳۲۹) ، محمّدبن حسن الولید (۳۴۳) وشیخ صدوق (۳۸۱) درمیان اهـل حـدیث به چشم می خورد. مرکز اصلی آنان قم و ری بـود(ر. ک بـه: مدرّسـی طباطبـائی، ۴۵ – ۴۸، گرجی، ۱۳۶ – ۱۲۴).

جالب آن که این گرایش، درست پس از نهضت اهل حدیث درمیان اهـل سـنّت اتّفاق می افتدوجالب تر آن که إبن حنبل (۲۴۱) نیز همانند محـدّثان شـیعی، حتّـی ازآن قِسم کلامی که دردفاع از دین به کار رود نیزنهی می کند. (إبن جـوزیّ، مناقـب إحمـد، ۱۵۶)

دسته دوّم، عقل گرایان یا همان مجتهدان بودند که هم‌زمان با اسـتیلای محـدّثان برمحیط علمی شیعه درآغاز با پیش‌گامی دوفقیه نامدار یعنـی حسـن بـن عقیـل عمّـانی (۳۲۹) ومحمّدبن جُنید کاتب اِسکافی (۳۸۱) سربرآوردند و بعد ها باپیدایش شماری از متکلّمان نیرومند شیعی مانند شیخ مفیـد (۴۱۳) ، سـیّد مرتضـی (۴۳۶) و شـیخ طوسـی (۴۶۰) ضمن تکیه بر شیوه استدلال عقلی، بساط نقل گرایان راتا حدود زیادی برچیدند.

تا آن که براثرِ بروزِ پاره‌ای مسائل، دوباره موجِ دوّم محدّثان در چهره‌ی أخباریّـه، امـا بـا قامتی استوارتر و انسجامی فزون ترسربرافراشتند.

مشابهِ همین رُخداد درمیان اهل سنّت اتّفاق می افتد، چراکه نهضت اهل حـدیث که درآغاز توسط إبن حنبل برپاشده بود بعدها به وسیله إبن تیمیّه احیا گردیـد و مشـابه همان برخوردهایی که توسط عقل‌گرایان بااین جریان‌های سنّت‌گرا درفقه شیعی صورت گرفته بود، درفقهِ اهل سنّت صورت پذیرفت وبارها تکرار شدتا به امروز رسید.

تاکنون درنوشته‌های اندیشمندانِ دو مکتـب – امامیّـه وأهـل سـنّت – در تحلیـل جریان‌های سنّت‌گرا ومخالفِ حضورِ عقل در استنباطِ احکام، سخن بسیار رفته است امّا کم‌تر دیده شده است که دریک جا و در کنارِ هم، دو گرایشِ عقل‌سـتیزِ شـیعی وسـنّی، مورد واکاوی ومطالعه قرار گیرند. نوشته‌ی حاضر، درصَددِ برآوردنِ این نیاز است.

این مطالعه‌ی تطبیقی، افزون برآشکارکردن نقاطِ تشابه وتمایز دو جریان ومیـزان وام گیری‌شان ازهم، فقه پژوهانِ معاصررا در چگونگی مواجهه‌ی صحیح باآن‌ها و بنیـان نهادنِ یک فقه کارآمدِ خِرَدگرا، یاری خواهد کرد.

امروز در شرایطی که منازعه‌ی سنّت وتجـدّد ازیـک سـو وچـالش‌هـای درونـیِ سنّت‌گرایان ازدیگرسو درجهانِ اسلام چه درساحَت اندیشه وچه درحوزه رفتـار فـردی واجتماعی، تأثیراتِ انکارناپذیری گذاشته‌است، بیش از هر زمان، ضـرورتِ پـی افکنـدن این گونه مباحث بنیادین، احساس می شود.

تعریف و چکیده آراء أخباریّه

أخباریّه در اَدوارِ فقه امامیّه، اصطلاحاً مَسلکی است سنّت‌گرا کـه راه رسـیدن بـه احکام را بیش از هر چیز در اَخبـار برجسـته و پررنـگ مـی‌سـازد. پیـروان أخباریّـه را «أخباریان» نامیده‌اند.

شاید کُهن‌ترین عبارتی که از أخباریّه به عنوان یک فرقه‌ی مستقل در میان امامیّه

نام می‌بَرد از شهرستانی است که می‌گوید:

«أخباریّه فرقه‌ای از امامیّه‌اند. آن‌ها سَلَفیّ هستند» (۱۶۵/۱).

درباره سبب نامگذاری آنان بـه أخباریّـه، یکـی از محقّقـان در عبـارتی از شـیخ انصاری، نقل می‌کند که یکی از دو سبب باعث شده تا آنان را به این نام بخوانند:

الف) آنان به همه اقسام خبر از صحیح و حَسَن و موثّق و ضعیف آگـاهی دارنـد و به خلاف مجتهدان، میانِ اَخبار تفاوتی نمی‌گذارند.

ب) اخباریان از آن جا که سه دلیل از ادلّه‌ی چهارگانه ـ یعنـی کتـاب، اجمـاع و عقل ـ را انکار می‌کنند و تنها دلیل معتبر را أخبار می‌دانند به این نـام خوانـده شـده‌انـد (غلامرضا قمی، مبحث حجیّت قطع).

به هر روی می‌توان مهم‌ترین دیدگاه‌های اخباریان را در چند امر خلاصه کرد:

۱. دانش اصول، اصالت ندارد و در دوران پس از ائمه به وجود آمده و اساساً بـا پیروی از اصول و قواعد اهل‌سنّت تأسیس گردید(صدر، ***المعالم الجدیدة***، ۷۷ – ۸۴).

۲. آنان اجتهاد و تقلیدِ مصطلح را به شدّت انکار مـی‌کننـد و شـیوه‌ی اجتهـادی اصولیان را مورد حمله قرار می‌دهند(استرآبادی، ۵۶).

۳. از نگاه اخباریان، دلیل عقل در طریـق اسـتنباط، ناکارآمـد بـه شـمار مـی‌آیـد (استرآبادی، ۱۴۱ – ۱۴۲).

۴. اخباریان ضمن نفی حجیّت ظواهر قرآن برای غیر معصومان، دلیـل اجمـاع و دانش رجال را نیز غیرسودمند می‌دانند(بحرانی، ***الدّرة النجفیّة***، ۱۷۱؛ استرآبادی، ۱۷، ۴۶، ۱۱۲).

آن‌چه گذشت نقـاط اصـلی اندیشـه أخباریّـه اسـت وگرنـه برخـی از محقّقـان، تمایزات فکری آنان با اصولیّان را تا بیش از هشتاد فرق برشمرده‌اند(کاشف‌الغطـاء، ۱ – ۱۲۵).

پیشینه‌ی أخباریّه

جنبش أخباریّه در معنای امروزین آن، مولود تلاش‌های محدّث استرآبادی (۱۰۳۶) در قرن یازدهم هجری است، اما معمولاً سه مرحله را در سیر تاریخی أخباریّه ذکر می‌کنند:

مرحله اوّل: فقیهان صدر اوّل یا همان محدّثان هستند. در واقع، این نسبت را اخباریانِ مرحله دوم به آنان داده‌اند. استرآبادی آنان را اخباری می‌خوانَد:

«وَ عِندَ قُدَماءِ اَصحابِنَا الأخبارِیّینَ (قُدّسَ اَرواحُهُم) کَالشَّیخَینِ الأعلَمَینِ الصَّدوُقَینِ وَ الِامامِ ثِقَةِالاِسلامِ مُحَمَّدِبنِ یَعقوُبِالکُلَینِیّ. . . » (ص ۴۰)

در نقد این تسمیه باید گفت، اگر منظور آن است‌که فقیهانِ شیعه‌ی سَده‌های سوّم وچهارم مانند صدوق وکلینی، در مواجهه وبیانِ احکام، دارایِ روشی متفاوت نسبت به مجتهدانِ پَسین مانند شیخ طوسی بوده‌اند، سخن درستی است چرا که آنان مهم‌ترین وظیفه‌یِ خود را، گردآوریِ معارف وعلوم اهلِ عصمت(ع) وحفظ آن از نابودی می‌دانستند وهنوز تأمّل ودقّت‌هایِ موشکافانه در منابع اوّلیه، آغاز نشده بود، امّا اگر مدّعای استرآبادی، هم‌آوایی وهم‌گراییِ کامل میان آراءِ محدّثان اولیّه با اخباریان میانه باشد، سخن درستی نیست، زیرا مسلّم است که نمی‌توان محدّثان پیشین را به معنای جدید «اخباری» دانست.

«این‌که محدّث استرآبادی و پیروانش مدّعی‌اند که اینان (محدّثان سَلَف) یا لااقل دسته‌ای از اینان، اخباری محسوب می‌شوند و به همان راهی که او آن را اختراع کرده و رواج داده است رفته‌اند، نادرست است» (کاظمی، ۲۰۷).

مرحله دوم (میانی): این مرحله همان‌گونه که گفته شد با محدّث استرآبادی آغاز می‌گردد و به قول مظفّر، اینان «اخباریان جدید»اند(مقدّمه جامع‌السعادات،۱).

عاملی نیز أخباریّه را به محدّث استرآبادی انتساب می‌دهد و چنین می‌گوید:

«پس از وفات صاحب معالم (۱۰۱۱ه) حرکتی اخباری ضد دانش اصول می‌گیرد

که رهبر آن میرزا محمّدامین استرآبادی است. او و هوادارانش به شدّت بر دانش اصول و اجتهاد تاخت و عمل‌کردن به روایات و احادیث را در استنباط احکام شرعی کافی دانست. . . و از این‌جا بود که مذهب اخباریان در مقابل اصولیان، در صفِ علمای ما به وجود آمد » (*قواعد استنباط الاحکام* ۳۳/۱).

مرحله سوم: جریان أخباریّه در این دوران با تکیه بر اعتدال و پرهیز از تندروی، به رهبری محدّث بحرانی (۱۱۸۶ه) آغاز می‌شود. او در ضمن آن‌که سعی می‌کند راه میانه‌ای را در چالشِ اخباریان و اصولیان در پیش گیرد و از شدّت حملات و بدگویی اخباریان نسبت به اصولیان بکاهد، در صَددِ کم‌کردن نقاط اختلاف میان آنان و برگرداندن آن به یک نوع نزاعِ لفظی نیز بَرمی‌آید. او که در آغاز خود از هوادارانِ جدّی مکتب أخباریّه بود و بارها با مجتهدانِ معاصرش به مباحثه و مناظره پرداخته بود، پس از چندی، ادامه این مباحثات و مجادلات را به مصلحت ندانست و به سه دلیل، خواستار چشم‌پوشی از آن شد:

الف) این منازعه باعث ضربه‌زدن به عالمان هر دو طرف گردیده است.

ب) عمده تفاوت‌هایی که میان اخباریان و اصولیان ذکر می‌شود، واقعی نیست و قابل توافق است.

ج) در عصر اوّلِ فقه تعداد فراوانی از محدّثان و اصولیان وجود داشتند با آن‌که چنین اختلافی میان آنان وجود نداشت و هیچ‌کدام چنین طعن و کاستی‌هایی را به دیگری نسبت نمی‌دادند (*الحدائق الناضرة*، ۱۶۷/۱۲-۱۷۰).

این اظهار نظر بحرانی گویای نگرش و روش ایشان در مواجهه با این چالش است. گرچه نظر ایشان درباره لفظی‌بودن نزاع اخباریان و اصولیان قابل مناقشه است (ر.ک: حرّعاملیّ، *الفوائد الطوسیّة*، فایدهٔ ۹۲؛ کاشف الغطاء، ۱۲۵/۱).

پیدایش أخباریّه

نظریات متنوّعی درباره منشاء پیدایش أخباریّه (جریان محدّث استرآبادی به بعد)

مطرح شده است که بعضاً چندان هم درست به نظر نمی‌آیند. به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) سیاست شاهان صفوی که برای کاستن از نفوذ مجتهدان، به تقویت اخباریان پرداختند. (اسلامی، ۳۲۴) در نقد این ادّعا باید گفت که در دربارِ صفویان، برخی از چهره‌های سرشناس مجتهدان نیز حضوری مؤثّر داشتند وآن دسته از اخباریانی هم که از حمایت دَربار برخوردار بودند، جزوِ نهضت اخباریّه‌ی تندرو به شمار نمی‌آیند.

ب) وام‌گرفتن فکریِ نهضتِ أخباریّه از جنبش ضدّ عقل و فلسفه در اروپا. (ر. اصول فقه در آثار شهید مطهری، به نقل از آیت الله بروجردی) در صفحات آینده گفته می‌شود که این ادّعا، هم از منظرِ انطباقِ تاریخی و هم از جهت تطابقِ آراء و تفکّراتِ این دو جریان، ناصواب می‌نماید.

ج) تلاش‌های برخی از فقیهان بزرگ مانند شهید ثانی و محقّق اردبیلی که در جهت نفی تقلید از گذشتگان به انجام رساندند(مدرسیّ طباطباییّ/مقدّمه‌ی زمین درفقه اسلامی). این ایده نیز به نظر ناتمام می‌رسد چرا که اوّلاً گشوده شدن باب نقّادی علمی وقداست‌زداییِ منطقی از حوزه‌ی تفکّر، با شالوده‌ی فکری اخباریّه، ناسازگار است، وثانیاً درفضای بازِ علمی و بسترِ بحث ومناظره، انتصار وتفوّق از آنِ اصولیان و مجتهدان بود چنان که تلاش‌های وحید بهبهانی این حقیقت را اثبات می‌کند.

د) حیات دوباره‌ی گرایشِ نقل‌گرا در برابر گرایشِ عقل‌گرا در میان عالمان امامیّ. (اسلامی، ۳۲۷) بعداً در این خصوص، بیشتر سخن خواهیم گفت.

ه) تأثیر پذیرفتن محدّث استرآبادی از اندیشه‌های سَلَفیان حجاز به واسطه آن که مدتی در آن‌جا ساکن بود(علی جابری، ۲۸۴).

بررسی تفصیلی این اسباب مجال دیگری می‌طلبد و دور از واقعیّت نیست اگر برای هر یک از این عوامل، سهمی را در تکوّن أخباریّه در نظر بگیریم. در این میان،

وجود نقاط تقارب و مشاکلت میان آموزه‌ها و زیرساخت‌های بینش أخباریّه بـا مـذهب سَلَفیّه که در پیِ خواهد آمد، بسـیار شـگفت‌آور و درخـور تأمّـل اسـت و ایـن مسـأله، نظریّه‌ای را که قائل است أخباریّه از سَلفیّان حجاز تأثّر پذیرفته‌اند تـا حـدودی تقویّـت می‌کند.

تعریف (لغوی و اصطلاحی) و چکیده‌ی باورهای سَلَفیّه

در بابِ سَلَفیّه، ما با دو عنوان روبه‌روییم، سَلَف و سَلَفیّ (وسَلَفیّه) ، و آنچـه کـه در این نوشتارمحلِّ کلام است شکل منسوبِ آن است، همان که در تعـریفش مـی‌تـوان گفت: سَلَفیّه در میان اهل‌سنّت، یک رویکرد فکریِ سنّت‌گرا است که بر ایمـان خـالص به آنچه در کتاب و سنّت است تأکید می‌ورزد.

واژه‌ی سَلَفیّه وسَلَفیّ، منسوب به سَلَف است ومعنایِ لغویِ سَلَف، کسانی‌اند کـه از نظرزمانی پیشی جُسته‌اند(فیروزآبادی، ۱۵۳/۳).

در قرآن کریم نیز آمده است:

«فَجَعَلناهُم سَلَفاً و مَثَلاً لِلاخَرینَ» (زخرف/۵۶)

طَبرِسی در تفسیر آن می‌گوید:

«یعنی ایشان را به پیشوازِ آتش فرسـتادیم و بـرای دیگـران مایـه‌ی عبـرت قـرار دادیم» (۸۸/۹).

البتّه زُبَیدی دو معنای دیگر هم بر سَلَف افزوده است:

الف) هر عمل شایست یا ناشایستی که پیش‌فرستی.

ب) پدران تو که پیش از تو در سنّ و فضل بوده‌اند(۱۴۳/۶).

همان گونه که دیده می‌شود واژه‌ی سَلَف، آن‌گاه که در باره‌ی صَدر اوّل بـه کـار می رود، دارای بار مثبت نیز هست.

ابن‌اثیر گوید: «صَدر اوّل از تابعین، سَلَف صالح نامیده شده‌اند» (۳۹۰/۲).

امّـا واژه‌ی سَلَفیّ به معنـای کسی است کـه منسوبِ بـه سَلَف است و از نظر

اصطلاحی، به آنانی که ادّعای پیروی از سَلَف صالح می‌کنند، سَلَفیّ و بـه مکتـب آنـان، سَلَفیّه گفته‌شده است چرا که آنان بر این باورنـد کـه بـا فاصـله گـرفتن از سرچشـمه‌ی وحی، بدعت‌ها فزونی گرفته و حقیقت در محاق فرورفته‌است، ازاین رو بایـد بـه راه و روشِ گذشتگانِ پاک‌کردار بازگشت.

«زمانی‌که مردم از وحی و پیامبر (ص) فاصله زمـانی گرفتنـد، شـباهت‌ورزی بـه سَلَف صالح، گونه‌ای پیروی از سنّت نبوی (ص) به شمار آمـد و اینـان سَـلَفیّه خوانـده شدند. زان‌پس زندگی ایشان وقف بر اِحیای سنّت و نابودی بدعت شد. آنان نسـبت بـه آزارهایی که از ناحیه مردم به آنها می‌رسید، باکی نداشتند و ایـن روش را مایـه شـرافت خود می‌دانستند» (صُبحی صالح، ۸ – ۹).

البتّه مستندِ اصلیِ سَلَفیّه در این رویکرد، نصوص قرآنی است که بر اتّبـاع سَـلَف صالح تأکید ورزیده است(بنگرید به: بقـره/۳۸، ۱۲۰؛ آل‌عمـران/۲۰، ۵۳، ۵۵؛ نسـاء/۲۶؛ یونس/۱۰۹؛ اعراف/۲۶، ۱۵۸، ۲۰۳؛ طـه/۱۶، ۴۷، ۱۲۳، ۱۳۴؛ احـزاب/۲، ۶۲؛ فـاطر/۴۳؛ قصص/۵۰؛ مؤمنون/۷۱؛ یوسف/۱۰۸).

پیشینه‌ی سَلَفیّه

هرچند سَلَفیّه خود، ادوار و مراحل تاریخی مختلفی دارد که پیـدایشِ هـر کـدام باید به طور جداگانه و مستقل مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد، اما همـان‌گونـه کـه در توجیه جریان أخباریّه گفته شد، رویارویی همیشگی میان عقل‌گرایـان و نقـل‌گرایـان از همان آغاز وجود داشت و با فاصله‌گرفتن از عصر بعثت، بر شدّت آن افزوده می‌شد. در حقیقت، جنبش سَلَفیّه یک نوع عکس‌العملِ طبیعـی در برابـرِ دو عامـلِ دوری از عصـر تشریع وهجوم اندیشه‌هایِ بیرونی وتعقّل‌ورزی‌ها بود و هر گاه در تاریخ اسلامی کفّـه‌ی ترازو به طرفِ عقل‌گرایی، سنگینی کرده‌است، تولّدِ گونه‌ای ازسَلَفیّه راشاهد بوده‌ایم.

«مبارزه‌ی فکری در اسلام، میان دو نگرش اهل سَلَف و معتزله بوده است و ایـن مبارزه میان نصّ گرایان و خِرَدوَرزان، همیشگی است. مبارزه میان آنـان کـه مـی‌گوینـد:

دین متنی است که اسباب نزول و لغت و روایت آن را تفسیر می‌کند و آنانی که بر ایـن باورند که: دین، متنی است که عقل آن را تفسیر می‌کند و توضیـح مـی‌دهـد. از ایـن‌رو، نظرِ سنّت‌گرایان (سَلَفیّان) آن است که همواره عقل باید در برابر نصّ سر تعظیـم فـرود آوَرَد، به ویژه در مباحث ماورای طبیعی» (محمود، ۱۲۰ – ۱۱۹).

مراحلِ فکرِ سَلَفیّ

برای اندیشه سَلَفیّ در جهان سنّت، سه مرحله قابل ترسیم است:

الف) دوران پیدایش مذاهب (قرن دوم تا چهارم)

با رواج و نفوذ افکار مدرسه‌ی رأی در عراق که عمدتاً توسـط أبوحنیفـه (۱۵۰) صورت گرفت، گروهی به نام اهلِ‌حدیث پیدا شدند که او را رَدّ وحتّـی تکفیـر کردنـد؛ زیرا مکتب ابوحنیفه، مکتبی رأی‌گرا بود و بر قاعده‌ی تبدّلِ اَحکـام در هـر زمـان تأکیـد می‌ورزید، قاعده‌ای که به هر حال، از اهمیّت نصوص و احادیث می‌کاست و بـا سـخن پیامبر (ص) (حَلالُ مُحَمَّدٍ حَلالٌ الی یَومِ القِیامة و حَرامُه حَرامٌ اِلی یَوم القیمة، مجلسـی، ۴۷/ ۳۵و مولی صالح مازندرانی، ۶۲/۱) در تعارض بود. او به عقـل، یـک گونـه تسـلّط تشریعی بخشیده بود کـه اهـلِ حـدیث از آن اِبـا داشـتند. آنـان همچنـین بـه قیـاس و استحسانی که موردِ عمل ابوحنیفه بود طعن می‌زدند وآن‌ها را مخرِّب دین می‌شمردند.

مدرسه‌ی اهلِ حدیث ضمن التزام کامـل بـه نـصّ، در حفـظ و تکثیـر روایـات، اهتمام ویژه‌ای داشتند و امر دین را به قیاس و نظر و استحسـان وا نمـی‌گذاشـتند و بـه کتابهای فلاسفه پیشین و متکلّمان پسین، اعتمـاد نداشـتند و تأویـل قـرآن بـا رأی را وا نهادند. ملتزمان به این مدرسه که پایگاه اصلی‌اش حجاز و مدینه بـود بـه حـسّ‌گراهـای آشکار (**الحسیّة الواضحة**) شناخته می‌شدند، زیرا بـر چیزهـایی کـه از طریـق شـنیدن یـا مشاهده از پیامبر (ص) وارد شده بود تکیه می‌کردند. نـزدِ اهـلِ حـدیث، اسـاسِ یقـین، سنّتی بود که به عصر رسالت مرتبط بود. پیروان این مدرسـه، هـر پرسشـی را بـا اخبـار پاسـخ می‌دادند، نه آن‌که در عللش اندیشـه کنند. شریح قـاضـی (۷۸) ، شعبـی(۱۰۴)،

ابن‌سیرین (۱۱۰) ، شعبهٔالحجّاج (۱۰۶) ، خالدبن مهران (۱۴۱) از این گروه‌اند.

احمدبن حنبل (۲۴۱)

این مرحله با ظهور إبن‌حنبل به اوج می‌رسد. او با بازگشت بـه منـابع اصـلی در صدر اول، یعنی کتاب و سنّت، مجلس درسش را تنها به حـدیث اختصـاص داد. او بـه خبر واحد بدون هیچ‌شرطی عمل می‌کردو به دنبالِ تقریب میان کتـاب و سـنّت بـود. او همواره می‌گفت:

« نَه مرا و نَه مالک را و نَه سُفیان ثَوری و اَوزاعی را تقلید مَکُنید، بلکـه از جـایی که آنان (دانش را) گرفته‌اند بگیرید» (جابری، ۹۶).

ابن‌حنبل، اجماع را با هر مفهومی، وا نهاد و حتیّ گفت: اگر کسی ادّعای اجمـاع کند، دروغ‌گو است. او همچنین علم کلام و رأی را به شدّت انکار کرد و گفت: حدیث ضعیف برای ما از رأی، محبوب‌تر است(ابن‌حزم، ۹۵/۱).

شغل اصلی فقیهان و محدّثانِ این دوره، تتبّع و جستجو در اَخبار و مصادر سنّت بود.

دست‌آورد انبوهی از احادیث در قالب کُتب صِحاح و مَسانید، گردآوری شد.

پس از ابن‌حنبل، داود ظاهری (۲۷۰) این حرکت را به نشاط کامل رساند. او بـر نگاه عقلانی‌ای که متکلّمان و فلاسفه و فقیهان رأی‌گرا داشتند، تاخت.

ب) دوران پس از پیدایش مذاهب (از قرن چهارم به بعد)

دومین موج سَلَفیّه در جهان سنّت در خارج عراق در دو میدان کلامی و تشریعی توسط ابن‌تَیمِیّه (۷۲۸) و شاگردش ابن‌قَیِّم جَوزیّـه (۷۵۸) در سـرزمین مصـر و سـوریّه تبلور یافت. ابن‌تیمیّه از نظر منطـق، حنبلـیُّ المـذهب بـود، امـا موفّـق شـد بـه مرحلـه سازگاری میان منقول و معقول در حدود روش خود برسد. او با فقیهـان و صـوفیّه (بـه خاطر اعتقاد به وحدت وجود) درگیر شد. سَلَفیّون، او را مُحیِیِ‌السُنَّة نامیده‌اند.

دوران ابن‌تیمیّه بسیار پیچیده و پرآشوب بود. هجوم مغول، قیام دولـت ایلخـانی در بغداد و. . . سبب گردید تا سنّت‌گرایان معتقد شوند که این وضع باعث شده تا مردم

به اصول اعتقادی خود کم‌اعتنا شوند و از همین‌رو تلاش اصلی ابن‌تیمیّه عبارت بود از: «زنده‌ساختن آن‌چه صحابه بر آن بودند، آنان‌که اسلام را به صورت شفاف از منابع اولیّه‌اش گرفته بودند» (ابن کثیر، ۲۳۵/۱۴).

راه ابن‌تیمیّه را شاگردش ابن‌قیّم‌جوزّیه (۷۵۸) کامل کرد و سُیوطیّ (۹۱۱) میان آن و مذهب ابن‌حنبل، مقارنت ایجاد کرد(جابری، ۱۰۸).

ج) جریان وَهّابیّه در حجاز

سوّمین موج سَلَفیّه، مکتب وهّابیّه است که محمّدبن عبدالوهّاب (۱۲۰۶) از علمای نَجد آن را پایه‌گذاری کرد. او نیز بیشترِ عقایدِ خود را از ابن‌تیمیّه و ابن‌قیّم و در مراحل بعد از افرادی مانند ابومحمّد بَربَهاری (عالم حنبلیّ قرن چهارم) وعبداللّه بن‌محمّدعُکبُری معروف به ابن‌بطّه (۳۸۷) گرفته است. جدای از آراء و باورهای ابن‌وهّاب در مباحث کلامی و اعتقادی، وی در باب شریعت، همان نظرات ابن‌تیمیّه را تداوم می‌بخشد، یعنی بازگشت به کتاب خدا و سنّت پیامبر (ص) و پیروی از راه سَلَف در فهمیدن آیات و احادیث مربوط به صفات خدا و نرفتن به راه فلاسفه و متکلّمان و صوفیّه.

همگرایی أخباریّه و سَلَفیّه در مواجهه با عقل

۱ - معنایِ اِدراکِ عقلی در حوزه‌ی تشریعیّات

این که عقلِ آدمی، تاچه اندازه می‌تواند در فهم اَحکام شرعی توانا وسربلند باشد، موضوعی است که از آغازین روزهای جریاناتِ فقهی میان مسلمانان، مطرح بوده‌است. آنان غالباً، عقل را در حوزه‌ی عقاید به دیده‌ی احترام نگریسته بودند و حتّی پذیرشِ اصل دین را وام‌دارِ آن می‌دانستند، ولی در بابِ احکام، رویکردهای متفاوتی اتخاذ کردند. چیزی که در وهله‌ی اوّل در مراجعه‌ی اقوال فقیهانِ امامی جلبِ نظر می‌کند تشتُّت و ناهمگونیِ نگاهِ آنان به موضوعِ عقل است. گروهی نقشِ‌عقل را در حدِّ یک ابزار فرو کاستند و دسته‌ای آن را یکی از اَرکان اجتهاد به‌شمار آوردَند.

نخستین کسی که از عقل، تنها به عنوانِ یک ابزار در طریقِ اجتهاد، نـام مـی‌بَـرَد، شیخ مفید (۴۱۳) است. او در رساله‌ی التَذکِرة بِاُصُول الفقه می‌نویسد:

إنَّ اُصُولَ اَحکامِ الشَّرِیعَةِ ثَلاثَةُ أشیاءَ کِتابُ اللهِ سُبحانَه و سُنَّةُ نَبِیِّه(ص) و اَقـوالُ الاَئِمَّة الطّاهِرِینَ(ع) مِن بَعدِهِ و الطُّرُقُ المُوصِلَةُ اِلی عِلمِ المَشـروُعِ فـی هـذِهِ الاُصـولِ ثَلاثَـةٌ أحَدُها العَقلُ و . . . و الثّانی اللِّسانُ و. . . ثالِثُها الاَخبارُ (۲۸)

از این سخن چنین به‌نظر می‌رسد که منابع فقه، تنها همـان کتـاب وسـنّت انـد و عقل، جز رساندن ما به آن منابع اصلی و اصیل، وظیفه‌ای ندارد.

شیخ طوسی (۴۶۰) نیز با آن که از حُکمِ عقل، سخن به میان آورده‌است، ولی بـه دلیلیّتِ آن بر حُکم شرعی، تصریح نمی‌کند(۳۸/۱، ۴۱، ۱۱۱، ۲۹۰ و...).

اِبن اِدریس حلّی (۵۹۸) نخستین فقیه امـامی اسـت کـه عقـل را در کنـار قـرآن وسنّت، به عنوان یک منبع، قرار داده است(۱۸/۱)

به تدریج ودر میان فقیهان متـأخّر، عقـل بـه عنـوان مصـدری از مصـادر احکـام شرعی، از روشنی و شفافیتِ فزون‌تری برخـوردار مـی‌گـردد. در سـخنان محقّـق حلّـی (۶۷۶) وشهید اوّل (۷۸۶) ، به دو گونه‌ی دلیل عقلی اشاره می‌شـود(۲۵/۱، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۹۴ و. . . ، مقدّمه‌ی ذکرَی الشیعهٔ).

اما نخستین فقیه امامی که به گونه‌ای جامع و روشن در باره‌ی دلیل عقلی سـخن می‌گوید، فاضل توُنی (۱۰۷۱) است. او ضمن تفکیکِ مستقلّات عقلیّه از غیـر مسـتقلّات عقلیّه، دلیل عقلی را به هفت گونه، تقسیم می‌کند(۳۵).

پس از او می‌توان ردِّ پای دلیل عقلـی را در آثـار میـرزای قمـی (۱۲۳۱) ، شـیخ انصاری (۱۲۸۱) ، آخوند خراسـانی (۱۳۲۹) ، شـیخ محمدحسـین اصـفهانی (۱۳۶۱) و دیگران، رَصَد کرد گرچه اینان به تفصیلِ فاضل تونی، به آن نپرداخته‌اند.

شاید جامع‌ترین و مفصّل‌ترین متنی که در موضـوع دلیـل عقـل در نـزد فقیهـان امامی، نگاشته شده‌است، کتاب اصـول‌الفقـه مظفّـر باشـد و پـس از آن، کتـاب حَلَقـاتُ

الاصول سیّد محمّد باقر صدر، به گونه‌ای در خور، به این بحث پرداخته‌است(از جمله در الحلقة الثانیة،۲۲۷ تا ۳۱۱).

با این همه هنوز هم می‌توان مدّعی شد که مراد آنان از دلیلِ‌عقل و نیز محدوده‌ی کاربردش در حوزه‌ی احکام، چندان، روشن وطبقه‌بندی شده نیست و مهم‌تر آن که در ساحَت عمل هم به روشنی قابل دریافت و تمییز نیست. جالب است با آن که تقریباً همه پذیرفته‌اند که منابع احکام در فقه امامیّه، کتاب، سنّت، اجماع و عقل است، امّا هنوز تعریفی دقیق و مورد توافق همگان از دلیل عقلی، ارائه نشده‌است. قدر جامع این تعاریف (از محقّق قمی تا سیّد محمّد باقر صدر) را می‌توان در این عبارت خلاصه کرد:

هر حکم عقلی که بتوان یک حکم شرعی را از آن، استنباط کرد(محقّق قمی، ۳۴۴، مظفّر۱۱۲/۲ ، صدر، *الحلقة الثانیة*، ۲۲۹).

البتّه در ارتباط با دلیل عقلی از منظرِ اصولیّان، بایدبه چند نکته تفطّن داشت:

۱. دلیل عقلی یکی از وسائل و ابزارهای اصلی در فرآیند استنباط است، زیرا استنباط بر دو عنصر بیان شرعی (کتاب و سنّت) و ادراک عقلی، استوار است.

۲. ادراک عقلی دارای مصادر متعدّد و درجات متنوّع می‌باشد. از جهت مصادر به سه گونه تقسیم می‌گردد:

الف – ادراکی که بر حسّ و تجربه استوار است مانند دریافت این که آب در ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید.

ب – ادراکی که بر بدیهیّات تکیه می‌کند مانند درک این که ۱ نصف ۲ است.

ج – ادراکی که بر پایه‌ی تأمّلات نظری است مانند فهمیدن این که معلول با از بین رفتن علّتش، نابود می‌گردد.

و از ناحیه‌ی درجات نیز به دو دسته تقسیم می‌شود:

الف – ادراک کامل قطعی که در آن، احتمال خطا و اشتباه نمی‌دهیم مانند محال

بودن اجتماع ضدّین.

ب – ادراک عقلی ناقص که عقل چیزی را ترجیح می‌دهد اما نه به اندازه‌ی که به آن، جزم ویقین پیدا کند، مانند حکم عقل به این که اگر رفتاری از بسیاری جهات، مشابه یک عمل حرام باشد آن رفتار نیز واجد حرمت خواهد گردید.

پرسش بنیادین در این مبحث آن‌است که حدود ادراک عقلی به عنوان یکی از وسایل اصلی فرآیند استنباط، چیست؟ آیا دلیل عقل را از هر مصدری و در هر درجه‌ای می‌توان پذیرفت؟ غالبِ اصولیان بر این باوراند که حکم عقل قطعی، حجّت است و تفاوتی میان مصادر و مناشی این قطع، نمی‌گذارند(صدر، ۳۲ – ۳۴).

۳. ظاهراً غالبِ اصولیان که به حجیّت عقل در استنباط، باور دارند، آن را به عنوانِ کاشف می‌پذیرند نه حاکم. آنان ادّعا نمی‌کنند که عقل را توانِ نشستن در مَسندِ حکمرانی است بلکه تشریع را تنها به خداوند منحصر می‌کنند و برای عقل، جز ابزاری که بتواند اثبات کننده و نمایانگرِ حکمِ شارع باشد، مقامی قائل نیستند.

۴. اصولیان، دلیلِ عقلی را در دو عرصه، مطرح می‌کنند: مستقلّات و غیر مستقلّات. آنان بر این باورند که هر حکمِ عقلیِ قطعی، ناگزیر باید ناشی از دو مقدّمه باشد. حال اگر مقدّماتِ حکمِ عقلی کاملاً عقلی باشند، نتیجه و حکمِ حاصل از آن‌ها نیز عقلی است. (مستقلّ عقلی) ولی اگر یکی از مقدّمات، غیر عقلی (مثلاً شرعی) باشد، نتیجه را حکمِ عقلیِ غیر مستقلّ می‌گویند.

مستقلّات عقلیّه در دو مسأله‌ی تحسین و تقبیح عقلی خلاصه می‌گردد و بر اساس آن، میان حُسنِ عقلیِ فعل و امرِ شرعیِ به آن، ونیز میان قُبحِ عقلیِ فعل و نهیِ شرعیِ از آن، ملازمه‌ی قطعی وجود دارد.

این باور بر چند پایه استوار است:

الف – حُسن و قُبح در افعالِ اختیاری، از امور واقعیّه‌اند که توسطِ عقل درک می‌شوند.

ب – معنای حُسن آن است که یک کار، سزاوار انجام دادن باشد و قُبح یعنی یک کار، شایسته‌ی انجام دادن، نباشد.

ج – این شایستگیِ انجام یا ترک، یک امرِ تکوینیِ واقعی است نه مجعولِ تشریعی، و نقشِ عقل تنها درکِ این شایستگی است (صدر، الحلقة الثانیة، ۳۰۲).

اما غیر مستقلّات دارای چندین مسأله است مانند مقدّمه‌ی واجب، مسأله‌ی‌ضد، اِجزاء و. . . که در همه‌ی آن‌ها، صُغرای قیاس، شرعی و کُبرای آن، عقلی است (مظفّر ۱۸۹/۱ – ۱۹۱).

۵. بحث از دلیل عقلی گاهی در تشخیص و تمییز صُغرَیاتِ گزاره‌های عقلی است واین همان مباحث مستقلّات و غیرِ مستقلّات می‌باشد و گاهی بحث، جنبه‌ی کُبروی دارد یعنی آیا این ادراکِ عقلی (به فرض وجودش) از حجیّت برخوردار هست یا خیر؟

۲ – ایستارِ أخباریان در برابر عقل

گرچه در میان أخباریّه، تفاسیرِ متنوّعی در برابرِ عقل‌ورزی در حوزه‌ی تشریع ارائه شده است – که به آن ها اشاره خواهد شد – امّا قدر مشترک همه‌ی آن ها، ناتوانمندشمردن عقل از ادراکِ احکامِ شرعی و مِلاکاتِ آن‌ها است. البتّه تنها کلماتِ اخباریّون در بابِ حجیّتِ عقل، مُجمل و چند وجهی نیست بلکه همان گونه که اشاره شد، دلیل عقل حتّی در نزد اصولیان نیز چندان روشن و شفّاف نمی‌باشد. مظفّر می‌نویسد:

«از آن‌جا که دلیل عقلی روشن نبوده، اخباریان مبادرت به سرزنش اصولیان کرده‌اند. . . و لکن خود آنان نیز منظورشان از دلیل عقل روشن نیست، با این همه بایسته است مراد از دلیل عقلی آن هم در برابر کتاب و سنّت، احکام عقلیّه‌ای باشد که موجب قطع به حکم شرعی می‌گردد» (۱۱۲/۲).

به هر روی در قلمروی مکتبِ امامیّه، گروهی سربرآوردند که نقشِ عقل را در

میادینِ گوناگون، بَرنتافتند و دلیل را در دلیلِ شرعی منحصر ساختند چرا که عقل در معرضِ لغزش قرار دارد و تاریخِ اندیشه‌ی عقلی، پُر است از این لغزش‌ها.

امّا با واکاوی سخنان اخباریان، می‌توان دریافت که همه‌ی آنان به یک شکل در برابر عقل، موضع‌گیری نکرده‌اند.

برخی از آنان پس از پذیرفتنِ این که اَفعال، در ذاتِ خود و پیش از آن که حکمی از شارع بِدان‌ها تعلّق گیرد، دارای حُسن و قُبحِ ذاتی‌اند، در این که عقل بتواند این حُسن و قُبح را به تنهایی و به دونِ کُمکِ شارع، دَرک کند، تردید کرده‌اند(همو، ۱۹۵/۱) و دسته‌ای ضمن پذیرش این ادراک، ملازمه‌ی میان این حکمِ عقلی و حکمِ شرع را نفی می‌کنند. استرآبادی تأکید می‌کند که مَناط تعلّق همه تکالیف سماعِ از شرع است. (۱۴۲ – ۱۴۱) همچنین او در مسأله‌ی حُسن و قبُح و این‌که آیا آن دو عقلی‌اند یا شرعی می‌گوید:

«این‌جا دو مسأله وجود دارد: یکی حُسن و قُبح ذاتی است و دیگری وجوب و حرمتِ ذاتی و آن‌چه مهم است، دوّمی است نه اوّلی» (همان).

آن‌گاه برای اثبات این‌که میانِ مسأله‌ی حُسن و قُبح عقلی با حکمِ شرع تفاوت است، چنین استدلال می‌کند:

«آیا نمی‌بینی که بسیاری از اموری که از نظر عقل زشت تلقّی می‌شوند، در شریعت حرام نیست و نیز نقیض آن هم در شریعت واجب نیست؟» (۱۴۱)

امّا گروهی از أخباریان، ضمنِ آن که هم ادراکِ عقلی و هم ملازمه را می‌پذیرند، در حجیّتِ این قطعِ عقلی، تردید روا می‌دارند. بازگشتِ این تردید به یکی از سه چیز است:

الف) گرچه دلیل عقل باید مبتنی بر عقل قطعی باشد، امّا این امکان وجود دارد که شارع، حجیّت این‌گونه قطع‌ها را نفی کند (مظفّر،۱۹۶/۱). در پاسخ این توهّم در باب حجیّت قطع، به اثبات رسیده که نهی از پیرویِ قطع، محال است و حجیّتِ قطع

نفیاً و اثباتاً قابلِ جعل نیست و ذاتیّ آن است(مرتضی انصاری،۳/۱).

ب) افزون بر امکانِ نفی شارع، عملاً او این کار را کرده است؛ یعنی از پیرویِ احکام عقلی، نهی فرموده است. اینان بر این باورند که حکم شرعی به مرحله‌ی تنجُّز نمی‌رسد، مگر آن‌گاه که از طریق کتاب و سنّت ثابت گردد. در حقیقت، بازگشت این ادّعا به نظریّه‌ای است که احکام شرعی را مقیّد به علم از طریق کتاب و سنّت می‌کند. (مظفّر، ۱۹۶/۱)

استرآبادی تکیه‌کردن به عقل و اندیشه را در امور شرعی روا نمی‌دارد ولازم می‌شمارد که در تفسیر امور تعبّدی به آن‌چه از جانب شارع مقدّس آمده پناه ببرند، یعنی بر أخبار وارد شده در کتاب‌های مورد اطمینان اکتفا کنند(مظفر، ***مقدمه‌ی جامع‌السّعادت***، ۹/۱).

این ادّعا نیز نادرست به نظر می‌رسد زیرا مقیّد ساختن اَحکام به علمِ به آن‌ها، افزون بر آن که مستلزمِ دَور و مُحال است، با قاعده‌ی اشتراکِ عالم و جاهل در تکلیف نیز ناسازگار است.

ج) اگر ثابت شود نفی و نهی شارع از حجیّت این قطعِ عقلی غیرممکن است، باید پرسید که: حکم‌کردن شارع بر طبقِ عقل، چه معنایی دارد؟ (این اِشکال فقط در مستقّلات عقلیّه مطرح می‌شود.)

یکی دیگر از نقاطی که اخباریان روی آن انگشت گذاشته‌اند، مسأله‌ی گزاره‌هایِ عقلیِ ناقص یا همان ظنّی است. آنان، دانشهای بشری را به دو دسته تقسیم می‌کنند: یک قِسم گزاره‌هایی است که بر حسّ مبتنی‌اند مانند ریاضیّات و قِسم دیگر، گزاره‌هایی است که نه بر حسّ استواراند ونه می‌توان نتایج آن را با دلیل حسّی، اثبات کرد، مانند مباحثِ متافیزیکی که از حدودِ حواس خارج‌اند. در باورِ آنان، تنها بخشِ نخست از دانش‌های بشری، قابلِ اعتماداند واما بخش دوّم، دارایِ ارزشی نیستند و نمی‌توان، به نتایجی که عقل بِدان‌ها دست می‌یازد اِتّکا کرد. محدّث استرآبادی – رئیس و پایه‌گذارِ

اخباریّه - دلیلِ عقلِ ظنّی را به هر شکلش وا می‌نهد. اساساً او عمـل بـه اجتهـاد و رأیِ قائمِ بر ظن را ترک می‌کند (استرآبادی: ۹۰، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۱۰۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۷۶، ۲۵۰). و شاید همین دیدگاه او سبب شده تا گروهـی، نظریّـاتش را بـا فلاسـفه‌ی حسّ‌گـرای اروپا، مقایسه کنند. (به این موضوع، اشاره خواهد شد)

از سخنانِ برخی از أخباریانِ پَسین هم برمی‌آید که آنان نیـز عقـل را نـه تنهـا در حسیّات، بلکه دربدیهیّات هم می‌پذیرند، یعنی ملازمه را میانِ حُکمِ عقل و حکـمِ شـرع در بدیهیّات می‌پذیرند و در نظریّات وا می‌گذارند و به همین لحاظ برای آن‌که شـرع بـا عقل تطابق داشته باشد، شرط می‌کنند کـه امـر مُـدرَک و محکـومٌ فیـه، در نـزدِ همـه‌ی عاقلان، بدیهی باشد و این حکمِ بدیهیٍّ عقل، تنها در مسائلِ اصولِ دین یا برخـی امـور دنیویّ وجود دارد نه احکام فقهی.

حسین بن شهاب‌الدین عاملی که از اخباریان میانه‌رو است، می‌نویسد:

« بدان! کسی که حُسن و قُبح عقلی را انکار کند، نمـی‌توانـد بـه هـیچ چیـزی از امور دین جَزم پیدا کند؛ زیرا احتمال می‌دهد که مُعجزه بر دست دروغ‌گـو جـاری شـده باشد یا خداوند، خُلف وعده کرده باشد» (۲۵۲ - ۲۵۱).

محدّث جزایری که اونیز از اخباریان میانه‌رو اسـت ایـن جـدا انگـاری را نیکـو می‌شمارد:

« پس اگر چنین اشکال کنی که تو عقـل را از حُکـم رانـدن در اصـول و فـروع بازداشتی، پس آیا می‌تواند در مسأله‌ای از مسائل حکم کند؟ می‌گویم: امّا بدیهیّات، تنهـا برای عقل‌اند و اوست حاکم در آن‌ها» (مرتضی انصاری، ۹/۱).

اما دلیلی که اخباریان بر اختصاص عقل به برخی مسـائل اصـول دیـن یـا امـور دنیوی و شامل‌نشدن آن نسبت به احکام می‌آورند، این‌گونه است:

«احکام فقهی چه عبادات و چه جز آن‌ها تـوقیفی هسـتند کـه نیازمنـد سَـماع از حافظِ شرع‌اند، زیرا عقل، از درک ژرفای آن‌ها ناتوان است. البتّه سخن نسبت به آن‌چـه

متوقّف بر توقیف نیست باقی می‌ماند. در این‌باره هم باید گفت: اگر دلیل عقلی متعلّق به آن‌ها، بدیهیّ ظاهرُالبداهة باشد مانند «الواحدُ نصفُ الاِثنیَن » شکّی در صحّتِ عمل بر طبق آن نیست؛ زیرا شکّی نیست که عقلِ صحیحِ فطری، حجّتی از حجّتهای خداوند است» (بحرانی، ***الحدائق النّاضرة***، ۱۳۱/۱).

در حقیقت موضع این دسته از اخباریان نسبت به دلیل عقلی در دو جنبه محدود می‌شود:

۱ – آنها عقلِ مبتنی بر حس و عقلِ بدیهی و فطری را می‌پذیرند و آن را حجّت باطنی می‌دانند. اینان تحسین و تقبیح عقلی را قبول می‌کنند. حُرّعاملی مذاهب قائل به حُسن و قُبح عقلی را برشمرده و از آن میان، مذهبِ شیخ طوسی را می‌پذیرد:

«قبیح از قُبحش عقلاً خارج نمی‌شود، و لکن جایز است مرتکب‌شدن قبیحی که قُبحش کمتر است به خاطر مصلحتی که باعث آن شود مانند قتلِ قاتل، یا دروغ‌گویی برای رهاساختن پیامبر (ص) و...» (۲۵۱)

۲ – آنها امکانِ ادراکِ عقلِ نظری را به صورت استقلالی و ابتدائاً نمی‌پذیرند.

استرآبادی معتقد است که حلیّت و حرمت، ذاتیّ نیست و قُبح عقلی، ملزوم حرمت نیست و از همین‌جا است که تبدُّل حلیّت و حرمت جایز است، مثلا یک‌چیز در یک شریعت، حلال و در دیگری حرام است. شرع، کاشف است از آن‌چه که عقل به طور مستقل، توانِ درکِ حلیّت و حرمت آن را ندارد (۱۴۱).

خلاصه آن‌که این‌گونه سخنان، در جایزنبودنِ اعتماد بر ظنونی که از مقدّماتِ عقلی به دست می‌آید، صراحت دارند. (عقل ظنیّ) ؛ یعنی پیروی‌کردن غیر نقل در امور غیر قطعی (ظنیّات) جایز نیست.[۱]

بَحرانی در تضعیف برخی براهین عقلی می‌نویسد:

---

۱. نزاع، بنابراین برداشت، صغروی است نه کبروی، چرا که اینان نیز متابعت قطع را لازم می‌دانند. اما بر این باورند که از مقدّمات عقلی، تنها ظن به دست می آید.

«چیزهایی که براهین نام گرفته‌اند اگر واقعاً بُرهان باشند، باید هر کسی آن را شنید قبولشان کند، ولی می‌بینیم آن‌چه را که یک نفر بُرهان می‌داند، خَصمِ او آن را می‌شنود و می‌فهمد، ولی حتّی ظنٍّ ضعیفی هم برایش اِفاده نمی‌کند. پس معلوم می‌شود این چیزها در ذاتِ خود، برهان نیستند، بلکه مقدّماتِ ضعیفی هستند که محبّت یا تعصّب به آن‌ها ضمیمه شده است و گمان کرده‌اند که برهان‌اند با این‌که در نفس‌الامر چنین نیست» (الحدائق الناضره،۱۲۸/۱)

محدّث جزایری نیز در معنای دلیل عقل و حجیّت آن و این‌که گروهی آن را اَصلی از اُصول و فروع قرار داده‌اند می‌گوید:

«اگر مرادتان چیزی است که نزد همه عقل‌ها مورد پذیرش است، که قابل اثبات نیست و دلیل عقلی هم ندارد؛ زیرا عقل‌ها مختلف هستند و در مراتب ادراک، حدّی که بدان توقف کنند، ندارند و از همین‌جا است که هر یک از آیندگان علیه دلایل گذشتگان سخن می‌گوید و آن را نقض می‌کند. امّا اگر منظور از دلیلِ عقل چیزی است که به گمان و باورِ خودِ مستدل، مقبول است، پس ما حق نداریم حُکَما و زَنادِقه را تکفیر کنیم و حق نداریم بر اهلِ هر مذهبِ مخالفی طَعن بزنیم، زیرا هر مذهبی در تقویّتِ مذهبش، دلایلِ عقلی بسیاری دارد و تنها، دلایلِ عقلیِ اهلِ مذهب دیگر با آن معارضه می‌کند» (۳۰۰ – ۳۰۱).

هم‌چنین اخباریّه در پشتیبانی این استدلال‌های عقلی خود! به روایات استناد جسته‌اند. دسته‌ای از این روایات در ممنوعیّت به کارگیری رأی و نظر وارد شده است:

از علی (ع) نقل است که می‌فرماید:

«بایسته نیست که مؤمن دینش را از رویِ رأیش بگیرد، بلکه باید آنرا از سوی پروردگارش بگیرد.» (حرعاملی، وسائل الشیعه، ۲۶/۱۸)

و نیز روایت ابوبصیر که می‌گوید به امام صادق (ع) گفتم: چیزهایی بر ما وارد می‌شود که حُکم آن‌ها را در کتاب خدا و سنّت نمی‌یابیم. آیا می‌توانیم به نظرمان عمل

کنیم؟ فرمود: خیر؛ زیرا اگر به واقع برسی مأجور نیستی و اگر دچار لغزش شوی، بر خداوند دروغ بسته‌ای (همان، ۲۴/۱۸).

همچنین روایاتِ متواترِ معنویِ دیگری وجود دارد که محدّث بحرانی آن‌ها را دالٍّ بر توقیفی‌بودنِ شریعت می‌داند (*الحدائق النّاضرة*، ۱۳۲/۱).

و نیز اخبار متواتری که از ائمّه (ع) درباره این‌که این علمِ قطعی را منحصراً از طریقِ سماعِ از آن‌ها (با واسطه یا بی‌واسطه) می‌توان اَخذ کرد، رسیده است.

«به تواتر از ائمه (ع) رسیده است که حُکمِ شرعیِ نظری را با کسب و نظر نمی‌توان به دست آورد؛ زیرا منجرٍّ به اختلاف آرا در اصول و فروع فقهی مانند: ازدواج، ارث، دیات، قصاص، معاملات و. . . می شود همان‌گونه که چنین هم شده است. پس فایده بعثت رسل و انزال کتب، از بین می‌رود، زیرا فایده آن‌ها، دفعِ اختلاف است تا زندگی به کمال برسد» (استرآبادی، ۹۱ – ۹۰).

چکیده‌ی آراء اخباریّه در باب دلیل عقل از این قرار است:

۱. به گواهیِ تاریخِ فقه، کاربُردِ عقل در احکام شرعی، سنّتی است که از تفکّر عامّه به امامیّه، راه پیدا کرده‌است وبه همین روی، از ارزش کافی برخوردار نیست.

۲. متون ونصوص دینیِ ما نمایان‌گر کمال و جامعیّتِ شریعت است وایـن بدان معنا است که همه‌ی احکام مورد نیازِ انسانها تا قیامت، در ادلّه‌ی دینی موجود است و نیازِ چندانی برای مراجعه به عقل، باقی نمی‌ماند. افزون بر این که استفاده‌ی از عقل در دریافت احکام، از سوی شارع مورد سرزنش و انکار هم قرار گرفته است(در عباراتی مانند: اِنَّ دِینَ اللهِ لا یُصابُ بِالعُقُولِ النّاقِصَةِ،صدوق،کمال الدین و تمام **النعمة**، ۳۲۴ و نوری طبرسی،۲۶۲/۱۷).

۳. دلیل عقلی غیر قطعی (ظنّی) در باب اَحکام، پذیرفتنی نیست.

۴. براهین عقلی در باب احکام شرعی قطع‌آور نیستند، اگرچه که در امور اعتقادی و موضوعات خارجی، تولید قطع می کنند.

۵. حتیّ اگر با برهان عقلی قطعی بـه حکـم شـرعی دسـت یـافتیم، نبایـد آن را متابعت کنیم، زیرا افزون بر آن‌که ملازمه‌ای میـان حکـم عقـل و حکـم شـرعِ نیسـت و اساساً استحقاقِ مدح و ذم، مستلزمِ ثواب و عقابِ شرعی نمی‌باشـد، اَخبـار بسـیاری در نهی از پیروی عقل و نظر در شرعیّات وارد شده است.

در حقیقت، تفکر اخباریّه مبتنی بر دو پایه‌ی اساسی است: نخست آن‌که شریعتی که در کتاب و سنّت وارد شده است، کامل است و دوم آن‌که کلیدِ شناختِ آن، منحصراً علمِ امام معصوم (ع) است، و از آن‌جا که جُز امامان، معصومِ دیگری وجود ندارد، پـس در امور نظری که مقدّماتِ آن‌ها از حس به دور است، راهی جُـز تمسّـک بـه اصـحابِ عصمت وجود ندارد(استرآبادی، ۱۳۱). و چون أخباریان، دست‌یافتنِ به یقین در احکـام را از طریق کتاب و سنّت، امکان‌پذیر می‌دانند، همه‌ی منـابع دیگـر را کـه بـه واسـطه‌ی مقدّمات عقلیّه، به طور طبیعی از لغزش در اَمان نیسـتند و بـر امـور ظنّـی اُسـتوارند، وا می‌نَهند. آنان استصحاب به مفهوم رایجِ اصولی‌اش، برائتِ اصلی از احکامِ شرعی، قیاس و اجماع مجتهدان را نمی‌پذیرند(اسـترآبادی، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۴۱، بحرانـی،***الحـدائق الناضرة***، ۵۵/۱).

از نگاهِ أخباریان، هیچ مَدرکی برای اَحکامِ‌شرعیِ نظری، جُز احادیثِ اِمامان پـاک وجود ندارد. این احادیث در بَردارنده‌ی قواعدی قطعی‌اند که جایگزینِ خیـالاتِ عقلـی می‌شوند(استرآبادی،۲۴۰).

البتّه« قطع»ی که آنان از قطعی‌بودنِ احادیث اراده می‌کننـد، بـه معنـای یقـینِ در حُکم است، یقینی که بر دو پایه استوار است:

۱ – واگذاری عمل به ظن در احکام شرعی.

۲ – اعتراف به وجود حقیقتی یقینی در احکام شـرعی (همـو، ۱۲۱ – ۱۲۲، ۲۷۱ – ۲۷۲).

بنـابراین، یقینی کـه أخباری از آن سخن می‌گوید و نقطه‌ی اختلاف بـا اصولیّان

است یقین به حُکم‌الله در واقع نیست، بلکه یقین به این‌که فلان چیز از معصوم (ع) وارد شده است می‌باشد[1] (همو۴۸).

۳ - رویکردِ سَلَفیّه در برابر عقل

هر چند در بادی نظر، میان رویکرد أخباری و سَلَفی از جهت حضور یا عدم حضور عنصرِ عصمتِ امام در نقطه‌ی ثِقلِ باورها و اندیشه‌هایشان، تغایر جوهری وجود دارد، اما با ژرف نگری و حذفِ تمایزات می‌توان به روحِ مشترک و هدف غایی این دو جریان پی برد.

به هر روی، چون سَلَفی‌ها همانند أخباریّه دارای مقطع مشخّصی نیستند، ناگزیر هماوردی‌های آنان فراروی عقل را - به ویژه در ساحَت شریعت - به اجمال نقل می‌کنیم، تا وجوه و اوصاف مشترک دو جریان آشکارتر گردد.

همان‌گونه که در آغاز آمد، اوّلین موج سَلَفیّه با ابن‌حَنبَل (۲۴۱) شکل می‌گیرد.

او با فراخواندن فقیهان به بازگشت به منابع اصلی در صدر اوّل؛ یعنی کتاب و سنّت، مجلس درسش را تنها به حدیث اختصاص داد. او به شدّتِ تمسّک به کتاب و اَخبار معروف است و نیز به خبر واحد بدون هیچ شرطی عمل می‌کرد. البتّه به اقوال صحابه و قیاس (با حدود ضَیّقه و اَصل واضح) هم عمل می‌کرد. او به دنبال تقریب میان کتاب و سنّت بود. به حدیث مُرسَل و ضعیف (اِذا لَم یَکن فیِ البابِ شَیءٌ یَدفَعُه) عمل می‌کرد و آن را بر قیاس ترجیح می‌داد، زیرا اساسِ حدیث، بر منتفی‌بودن کذب استوار است (ابن‌حزم، ۹۵/۱). شعار اصلی او این بود:

«لا تُقَلِّدنی وَ لاتُقَلِّد مالِکاً و لا سُفیانَ الثَوریّ وَ لَا الأوزاعِیَّ وَ خُذ مِن حیثُ اَخَذُوا. . . » (جابری، ۹۶).

ابن‌حنبل در قرن سوم، مرحله‌ی دوم از مراحلِ اهتمام به حدیث را عملی

---

۱. یَقینٌ مُتَعَلِّقٌ بِأنَّ هذا حُکمُ الله فی الواقِعِ وَ یَقینٌ متعَلِّقٌ بِأنَّ هذا وَرَدَ عَنِ المعصوم (ع) فَإنَّهُم جَوَّزُوا لَنا العَمَلَ بِه قَبلَ ظُهُورِ القائِمَ (ع) (استرآبادی/۴۸).

می‌سازد.

داود ظاهری (۲۷۰) بر زیاده‌روی‌های عقلانی‌ای که متکلّمـان، فلاسـفه و فقیهـانِ اصحاب رأی داشتند، حمله کرد. ظاهری‌ها بر تأویل اعتماد نداشتند و بـه همـین خـاطر آنـان را ظـاهری خواندنـد، چـرا کـه از ظـاهرِ مَـتن، تعـدّی نمـی‌کردنـد. «کَمـا رَفَـضَ تخصیص‌الکِتابِ بِالکتابِ وَ جَعَلَ السُّنَّة هِیَ الّتی تُخَصِّصُ ظاهِرَ الآیـات.» (خلیـل، ۱۴۵) اینان در این نوعِ تفکّر، خود را بسیار مدیون ابوالحسن اَشعری (۳۳۰) می‌دانند که:

وَ الواجِباتُ عِندَه سَـمعِیّةٌ وَ العقـلُ قاصِـرٌ عَـن ایجـابِ الشَّـیء(اشـعری، ۱۴۸/۲؛ ابن‌حزم، ۶۳/۴).

در موج دوّم، ابن‌تیمیّه و ابن‌قیّم که هر دو حنبلی بودند، مذهب سَلَفیّه را استمرار بخشیدند. ابن‌تیمیّه، خود را تابعِ سَلَفِ صالح می‌دانست و معتقد بود که: اَلحَقّ لا یُعـرَفُ بِالرِّجال، بَل یَعرِفُه مِنَ الرَّسُولِ وَ أتباعِه. . . (جابری، ص ۱۰۶ – ۱۰۷).

البتّه اگرکسی گمان کند که ابن‌تیمیّه در حدود مذهب حنبلی متوقّف می‌شود، ره به خطا برده است؛ چرا که در بسیاری از مسائل با او اختلاف دارد. او به شدّت به عقـل حمله می‌کند و آن را برای رسیدن به معرفت یقینی حقیقی، غیرشایسته مـی‌دانـد و تنهـا راه را، «فطرت»ی که خداوند بشر را بر آن آفریده است می‌داند(همان، م).

در حقیقت، نقطه‌ی اصلیِ اختلاف میان نقل‌گرایان وعقل‌گرایان در جهـانِ عامّـه، میزانِ حجیّت و ارزشِ عقل است. در طول تاریخ اندیشه اسلامی، به ویژه در بستر فکـرِ سنّی، اندیشمندانِ بسیاری، در عقل دچار اخـتلاف شـده‌انـد. ماننـد: ابـن‌مُقَفّـع (۱۳۹) ، شـافِعی (۲۰۴) ، نَظّـام (۲۳۱) ، اَشـعَری (۳۲۴) ، فـارابی (۳۳۹) ، بـاقِلانی (۴۰۳) ، ابن‌عبدالبرّ (۴۶۳) ، ابی‌اسماعیل انصـاری (۴۸۱) ، غزّالـی (۵۰۵) ، ابـن صـلاح (۶۴۳) ، ابن‌تیمیّه (۷۲۸) و ابن‌قیّم جوزیّه (۷۵۱) .

برای آن که نشان داده شود فقیهانِ عامّه تا چـه انـدازه در موضـوعِ عقـل، دچـار تضاد گردیده‌اند، به دیدگاه غزّالی اشاره می‌شود، گرچه او خود از پیشوایانِ اصـول وتـا

حدودی، موافقِ کاربردِ عقل است امّا بـا حَمَلاتـی کـه بـه اصـولیّانِ معتزلـی و فلاسـفه می‌کند، بسترِ لازم را برای اندیشه‌ی سَلَفی، آماده می‌سازد. او درآغـاز، مراحلـی را بـرای عقل می‌شمارَد و تنها در مراتبِ خاصّی به عقل، قدرتِ خودنمـایی مـی‌دهـد. نخسـتین مرحله‌ی شناختِ تصدیقی را، امور حسّی می‌داند و آن‌گاه عقلِ محض (فطری) و سپس متواتراتِ از پیامبر (ص) را و همین طور. . .

غزّالی در بررسی حقیقتِ حکمِ شرعی بر این باور است که:

«حُکمِ شرعی عبارت است از خطابِ شرع، و وصفی برای فعل نیسـت و راهـی هم برای عقل در آن وجود ندارد و اساساً حُکمی پـیش از ورود شـرع در کـار نیسـت» (***المستصفی***، ۶/۱).

و از همین روی، او بر قواعـد و اصـول خیـالی تشـریع مـی‌تـازد (ماننـد شـرع گذشتگان، قول صحابی، استحسان، استصلاح و. . .) (همان، ۱۲۷/۱ – ۱۳۲ – ۱۳۳).

او بر معتزلیان نیز حمله می‌کند؛ چرا که به خاطر بهره‌گیـری از اسـتقراء و قیـاس عقلی، دچار اختلاف و پراکندگی شدند (***المُنقِذُ مِنَ الضَّلال***، ۱۲۹).

به همین خاطر است که سَلفَیّه، به جای عقل، از دینِ عجـائز[1] و کتابهـایی کـه از علّت‌ورزی عقلی و اختلاف، تُهی است، بهره می‌گیرند (ابن‌جـوزیّ، ***مناقب احمد***، ۸۲ و ۸۷). تا آن‌جا که سیوطی (۹۱۱) می‌گوید:

«بر اهل اسلام واجب است که اصول قرآنی و نبویّ را غایتِ عقول قرار دهند نه آن‌که عقول را غایتِ اُصول بنهند» (۷۳ – ۶۹). او می‌افزاید: «تکیه‌ی عقل‌گرایان بر عقل، بدین خاطر است که خَبرهای واحد، افاده‌ی علم نمی‌کنند، ازایـن رو بـه‌ناچـار بایـد بـه دلیلِ عقل و استصحابِ حکمِ عقلی که اهل سنّت از آن‌ها روی گرداننـد، مراجعـه کـرد، در حالی که از نظرِ ما (اهل سنّت) برای عقل در شرعیّات، حُکمی نیست»(همان، ۱۴۹).

پیش از آن نیز ابن‌تیمیّه بارها در برابر تَفَلسُف موضع‌گیری کرده بود. او به فلسفه

۱. روایتی ازپیامبر (ص) که می فرمایند: عَلَیکُم بِدینِ العَجائِزِ (مجلسی، ۱۳۵/۶۶).

می‌تازد تا آن‌جا که همه اسباب اختلاف و تناقض در فکر اسلامی را بـه سـبب منطـق و کشاندن آن به سوی زنادقه می‌داند. به اِبن‌رُشد حملـه مـی‌کنـد و مـدّعی مـی‌شـود کـه فلسفه‌ی یونانی و منطقِ آن، ذاتی مسلمانان نیست. در حقیقت، سَلَفیّه بر ارتباط تنگاتنگ فقه و اصول با علم کلام و سپس با منطق و فلسفه تأکید می‌ورزیدند تا اثبـات کننـد کـه این علوم از زمان سَلَف اوّل، تأخّر دارند. از نظر اینان، فقه در عصـرهای اوّلیـه عبـارت بود از انقیاد کلّی از صاحب شریعت و التزام بـه اوامـر او (تهـانوی، ۳۱/۱) ، امّـا در اثـر مرور زمان وبروز تجارب گوناگون تبدیل شد به: «العِلمُ بِالأَحکامِ الشَّرعِیّة المُکتَسَبِ مِن اَدِلَّتِهَا التَّفصیلیّة» (جُرجانی، ۷۳).

از مطالب گفته‌شده مـی‌تـوان چکیـده‌ی باورهـای اهـل حـدیث و سَـلَفیه را در مواجهه‌ی با عقلانیّت تشریعی، چنین تبیین کرد:

۱. تکیه‌ی بسـیار بـر روایـات، چـه در عقایـد و چـه در تشـریعیّات: سَـلَفیان و پیروانشان، به نص، التزامِ خاصّی داشتندو به عکس، با استحسان، قیـاس، نظـر، کتابهـای فلاسفه ومتکلّمان، میانه‌ی خوبی نداشتندو نیز تأویل قرآن را با نظر، جایز نمـی‌دانسـتند. آنان را (چنان‌که قبلاً گفته شد) به اَلحِسِّیَّةُ الواضِحَة می‌شناختند چرا تنها بر آن چه که از پیامبر (ص) ، به گونه‌ی سَماع یا مُشاهده رسیده بود، اعتماد می‌کردندو اسـاسِ یقـین از منظر آنان، همان سنّتی بود که البتّه سیره‌ی صحابه را نیز در بر مـی‌گرفـت. پیـروان ایـن تفکّر، هر پُرسشی را با روایات، پاسخ می‌دادند به دون آن‌که از عِلَل آن، بحث کنند چـرا که از نگاه آنان، اصلِ در احادیث، منتفی بودنِ کِذب است(ابن حَزم، ۹۵/۱).

۲. ناتوان شمردنِ عقل در مقامِ دریافتِ اَحکام شرعی: سَلَفیّان با هر گونه جَـوَلانِ عقل در قلمروی تشریعیّات، به مبارزه پرداخته‌اند چرا کـه بـه نظرِآنـان، حقیقـتِ حکـمِ شرعی، همان خطابِ شارع است وبـرای عقـل، پـیش از ورودِ شـرع، بهـره و دریـافتی نیست. از این رو تمامی ادلّه‌ی مبتنی بر عقل مانند قیاس، استحسان و استصلاح، از دیـدِ آنان، مردود اند(ابن تیمیّه، رسالة فِی العَقل و الرُّوح، ۳۴/۲).

۳. انکار اجتهاد و علوم مرتبط با آن: سَلَفیّان با دانش‌هاییکـه مَظهـرِ تـلاش‌هـای عقلانی‌اندو از مقدّمات اجتهاد به شمار آمده‌اند، رابطه‌ی خوبی ندارند مانندِ علـم کـلام، فلسفه، منطق و اُصول فقه که در دوران سَلَفِ صالح وجود نداشـته‌انـد. اِبـن جَـوزی از مُروِّجان این تفکُّر در سَدهِی ششم برای اثبات این مدّعا، به سخن پیـامبر (ص) تمسّـک می‌جوید که:

اَلاِقتصادُ فی السُّنَّة خَیرٌ مِنَ الاِجتهادِ فی البِدعَة

و نیز از ابن عبّاس نقل می‌کند که:

اَلنظرُ اِلی رَجُلٍ مِن أهلِ السُّنَّةِ یَدعُو اِلیَ السُّنَّةِ وَ یَنهی عَنِ البِدعَـةِ عِبـادَةٌ (تَلبـِیسُ اِبلِیس، ۸).

از منظر او تقلیدِ اصولی، عینِ ضلالت و گمراهی اسـت واز ایـن جهـت هماننـدِ علمِ کلام است که نقشِ شیطان در گسترشش، غیر قابل انکار است! (۸۰و۸۲)

ارزیابی وتحلیلِ رویکردِ دو مکتب در برابرِ عقلِ تشریعیّ

تا کنون به طور اجمال، موضع أخباریان اِمامی و سَلَفیان سُنّی در مواجهـه باعقـل به عنوان ادراک‌گر احکام شرعی، گزارش گردید. اینک با نگاهی جامع به نگـره‌هـای دو جریان وتطبیق و سنجشِ آموزه‌هایشان، می‌توان به میزانِ تشابه و تفارقِ آن‌ها پی بُـرد و زمینه را برای تحلیل‌های فقهی، کلامی، تاریخی، اجتماعی و سیاسی فـراهم آورد. چنـد نکته به عنوانِ بَرآیندِ این نگاه، بایسته‌ی تأمّل است:

۱ – ازآغازِ پیدایش اسلام، همواره دوگرایش وبه تدریج دوجریانِ عقل محـور و نقل محور در میانِ مسلمانان به ویـژه درطیـفِ عالمـان دینـی وجودداشـته اسـت. البتّـه معارضه‌ی این دو طرزِ فکر، دربستر اندیشـه‌یسُـنّی خیلـی زودتـر و از أواخـرِ سَـده‌ی نخست هجری بروزکرد امّـا درجامعـه‌ی فکـریِ شـیعه از اواسـطِ سَـده‌ی سـوّم یعنـی آغازغیبت صـغری (۲۶۰) آشـکاروپُررنگ گردیـد، گرچـه همـان گونـه کـه گفتـه شـد سـرآغازاین گـرایش‌هـا بـه صـدر اوّل وعصرحضـوربرمی گـردد. بـه هرروی جنـبشِ

عقل‌محور در مسـائل فقهـی، افـزونِ برتوجّـه بـه احکـام وفروعـات جزئـیٍّ مسـتفاد از نصوص، برالتفات به کلیّات، قواعدواصـول قرآنـی وحـدیثی وعقلـی، از طریـقِ اجتهـاد معتقد بودند. و در مقابل، جنبشِ سنّت‌محور به نقل و تمرکـز بـر ظـاهر احادیـث تکیـه داشتند و کاری اضافی به شکل اجتهادِ متّکی بر قرآن وسنّت انجام نمی دادنـد و جالـب آن که هریک از این دو نحلـه تنها خـود را پیروی حقیقی دیـن وشریعـت وشایسـته‌ی پاداشِ اُخروی می‌دانستند.[۱]

۲ – مفهوم عقل‌گریزی درمیان أخباریّه و سَلَفیّه یک مفهوم مشـکّک وبرخـوردار از شدّت وضعف است، یعنی نمی‌توان همه‌ی مراحل وجریانات محافظه کار را بـه یـک اندازه عقل گریزدانست. ازهمین روی بودکه برای هریک از جریانات سنّت‌گرا در امامیّه وأهل سنّت، چندمرحله ذکر شدکه درمراحلِ میـانی(أخباریّـه و سَـلَفیّه)، هـم تنـدروی بیشتر و هم انسجام و نظام‌مندی کامل‌تری دیده می‌شود. توجّـه بـه تفـاوت منظـر إبـن حَنبل با إبن تَیمیّه ونیز فاصله‌ی نقطه نظرات صدوق با أسترآبادی، ما را بیشـتر بـه ایـن تشـکّلِ در سـازمان‌دهـی و جزمیّـتِ در اندیشـه، واقـف مـی سـازد. بـه عنـوان نمونـه فیضِ‌کاشانی که از میانه روهااست، برزیاده‌روی‌های استرآبادی در معتبر دانستنِ همـه‌ی روایات وحملاتِ وی به مجتهدانِ بزرگ، خُرده می گیرد (کاشف الغطاء، ***رسالـة الحـقّ المبین***/۱۲). همچنـین محـدّث بَحرانـی در ضـمنِ انتقـاد از تنـدروی‌هـای اسـترآبادی، تفاوت‌هایی راکه او میانِ مجتهدان وأخباریّان ذکر می‌کند، غیرواقعی وبی فایده می دانـد (***الحدائق الناضرة***، ۳۵/۱ – ۲۶و ۱۷۰ – ۱۶).

۳ – با مقایسه‌ی نظراتِ أخباریّه وسَلفیّه به خوبی می توان دریافت که سازوکـار

---

۱. شیخ أنصاری درفرائدالاصول ازمحدّث جزائری سخنی نقل می کندکه ذکر آن خالی از فایده نیست: اگردرروز رستاخیزبنده ای رادردرگاه الهی نگه دارندوازاوبپرسنددر احکام شرعی ات چگونه عمل می‌کردی و او بگوید به فرمایش معصوم عمل می کردم واگرچیزی برمن مشتبه می شد به احتیاط عمل می‌کردم؛آیا درست است که پای چنین بنده ای برصراط بلغزدومورد اهانت ونابودی اعمال قرار بگیرد و درآتش انداخته شود؟هرگز هرگز ممکن نیست که مسامحه کنندگان وسهل انگاران در امور دینی، همیشه دربهشت بمانندولی آنانی که به إحتیاط عمل کرده اند در آتش دوزخ بسوزند؟ (مبحث برائت واشتغال، ص ۲۰۳) .

تحلیلیِ جریانِ ضدّعقل در اخباریـانِ مرحلـه‌ی دوّم، ازشـالوده‌ای بسـیار پیشـرفته‌تـر و پیچیده‌تر نسبت به تمامیِ گرایش‌های سَلَفی برخورداراست. بارزترین سَنَددراین زمینـه، کتاب استرآبادی است که به صورت کاملاً مستوفا به بیان دیدگاه های خود در برابرِعقل پرداخته اسـت(۹۰ – ۹۴ – ۹۷ – ۱۰۱ – ۱۲۹ – ۱۳۲ – ۱۴۱ – ۱۴۲ – ۱۷۶ – ۲۵۰و...).

علّتِ این پدیده را می‌توان در پیشی‌جستنِ مباحـث اصـولی در میـان فقیهـانِ امـامی در سَده‌های اخیر دانست، چرا که پس از اوج‌گیـری نهضـتِ مجتهـدان از سـوی متـأخّرانِ امامیّه، مباحث اصولی و تدوین کتابهای استدلالی، رونقِ چشم‌گیری می‌یابد بـه گونـه‌ای که دانش اصول شیعه تفوّقِ قابل ملاحظه‌ای نسبت به اصولِ اهل سنّت پیـدا مـی‌کنـد و این رَوَند هر چه به زمان حال، نزدیک می‌شویم فزونی می‌گیـرد و البتّـه همـین غنـا و گستردگی در مباحثِ فقهی نیز اتّفاق می‌افتد. شاید یکی از اسبابِ به وجـود آمـدن ایـن اختلافِ سطح، سَوق هر چه بیشترِ فقهِ عامّـه بـه سـوی ثبـات و ایسـتایی و تحفّـظ بـر مذاهب موجود باشد که به طور طبیعی نیاز خود را به مباحثِ جدّی و عمیق در زمینه‌ی ابزارهای استنباط، از دست می‌دهد. پس از غزّالی والمستصـفی او کـه انصـافاً اثـری در خور توجه است، دیگر رُشـدی در حـوزه‌ی مباحـثِ اصـولی، در فقـهِ عامّـه، مشـاهده نمی‌شود. از همین روی، بسترِ سنّت‌گرای فقـه شـیعی کـه پـس از شـکوفایی دوبـاره‌ی مباحث اصولی و رسوخ تفکّرات عقلانی در بررسی‌های فقهی، احساس خطر می‌کند، با جُنبشی نظام‌مند، به تقابل با این جریان می‌پردازد، و بسیار طبیعی بـود کـه ایـن جریـان نوخاسته برای مقابله با موجِ غالبِ مجتهدان، تنها به اِشکال‌تراشی و طَعـن‌گـویی بَسـنده نکند بلکه به دنبال بَرپاییِ یـک سـازمان منسـجم فکـری تـوأم بـا نقـد و بررسـی‌هـای ژرف‌کاوانه– و حتّی با روشِ عقلانی–باشد.

۴ – درپاره‌ای موارد دیده می‌شود که برخی ازاستدلال‌های سنّت‌گرایـان (اعـمّ از أخباری و سَلفی) ، خود از گزاره‌های عقلانی تشکیل شده است. در حقیقت آنان بـرای کوبیدنِ عقل از، عقل بهره گرفته‌اند. مثلاً درسَلفیّه، دربرخوردِ سلبی بااستدلالاتِ عقلـی،

به عبارات و تقسیمات غزّالی بسیار اشاره می‌شودکه همه‌ی آن‌ها صِبغه‌ی عقلی دارند. همان گونه که پیش ازاین آمد او ضمنِ تقسیمِ مراحلِ شناخت، مدخلیّتِ عقل را درشرعیّات نمی پذیرد(*الاقتصادُفی الاعتِقادِ*، ۱۵ – ۱۴و*اَلمُستصفی*، ۱/۶). ودرأخباریّه، کلمات أسترآبادی درالفوائدالمدنیّة وسخنان میرزامحمّدأخباری درالرسالۀالبرهانیّۀ[1] گواه این ادعاست (ص۶ – ۷ – ۸ – ۲۰ – ۳۱ – ۳۲).

۵ – نکته مهم دیگری که ازمطالعه‌ی اندیشه‌های أخباریّان وسَلفیّان منتج می‌شودآن است که تفاوت های دوگروه درباب عقل، پَسینی است نه پیشینی. به دیگرعبارت، هردوگروه (بادرنظرداشتن مراتب وتفاسیر متنوّعشان) ، عقل را، یابه واسطه ادلّه‌ی سمعی ویا با براهین عقلی، دررسیدن به حقایق شرعی ناتوان می‌بینند، وتااین جا نوع استدلال‌های آنها بسیار همگن ومشابه است وبه یک گزاره بنیادین ختم می شود:

«احکام دینی – به ویژه درحوزه‌ی احکام نظری – ازطریقِ عقلِ انسانی قابلِ وصول نیستند و تنها می‌توان ازطریق سَماع از شارع به آن‌ها دست یازید.»

البتّه ازاین جابه بعد، موضعِ دو گروه متفاوت می شود و بیشترجنبه کلامی ومبنایی پیدا می کند. مثلاً سلفیّه به جای استمداد از استدلال عقلی، به ظواهر قرآن وسنّت پیامبر (ص) و سیره‌ی صحابه و اجماع مراجعه می کنند، امّا أخباریّه، تنها جایگزینِ عقل را در احکام شرعی، روایات معصومان(ع) می دانند آن هم با روش

---

۱. او در مقوله‌ی شناخت، میان علم، یقین ومعرفت تمایزقائل است ومردم را دریک حصر عقلی به سه گروه تقسیم می کند:

۱– سوفسطائیان که منکرمحسوسات ومعقولات اند.

۲– طبیعیّون وزنادقه که َتنهامحسوسات رامی پذیرند.

۳– فیلسوفان که بر وجود محسوسات و معقولات اقراردارند و خود برشش دسته اند: دهریّه، إشراقیّون، مشّائیّون، صابئی‌هاو دین‌ورزان که مسلمانان نیزازجمله آنانندو بازخودبه سه طایفه‌ی: الف. آنان که برعقل تکیه می‌کنند یعنی: عدلیّه ب. کسانی که بر شرع تکیه می کنند یعنی: سَلفیّه ج. آنان که برعقل و شرع تکیه می‌کنند؛ تقسیم می شوند اودر ادامه می افزاید: امور، یامعلوم اندیانه، ومعلوم‌هاچندگونه اند: علم عادی، علم برهانی وعلم کشفی که خودِعلم کشفی نیزدارای درجاتِ سه گانه‌ی علم الیقین، حقّ الیقین وعین الیقین می باشد. او همچنین تنها وجود کلیّات (ونه حواسّ) را در عقل می پذیرد، عقلی که به گمان او برای ادراک حقیقت کافی نیست و ناگزیر باید با واسطه ای الهی که آن را"دلیل ضروری" می نامد،هم راه گردد و این واسطه نهایتاً به معصومی ختم می شود که او را: عادل، صاحب ملکۀ، مؤمِن کامل، ولیّ،صالح،صدّیق،مقتصِد،حکیم،عارف،سالک وفقیه، تسمیت می دهد (*الرّسالۀ البرهانیّۀ*، ۵-۲و۵۳-۵۲).

وتفسیرخاصّ خود.[۱]

۶ – همان گونه که دربرخی از نظریّه های پیدایش اخباریّـه گفتـه شـده اسـت[۲]، برخی بر این باوراند که پیدایش آنها از نهضـت ضـدّعقل دراروپاتـأثیر پذیرفتـه اسـت. شهید صدر در این خصوص می‌نویسد:

ملاحظه می‌شودکه محدّث استرآبادی به مکتب حسّی میل پیدا می‌کند، مکتبی که در نظریه‌ی شناخت، براین باوراست که حس، اساس شناخت است. این رویکرد حسّـی پـیش از اخباریّـه در فلسـفه‌ی اروپـایی بـه‌دسـت جـان لاک (۱۷۰۴م) و دیویـد هیـوم (۱۷۷۶م) شکل می‌گیرد. به هر حال می‌توان یک گونه تشابه فکـری میـان دیـدگاه‌هـای اخباریّان بامکاتبِ تجربه‌گرا و حسّ‌گرای اروپا، از جهت حمله‌ای که به عقـل مـی‌کننـد، یافت(ص ۴۳ و ۴۴).

این سخن اگر به معنایِ آن است که اخباریّان، همانندِ فلاسفه‌ی عصرِ روشـنگری در برابراحکام عقلیِ محض، موضع گرفتند، سخن درستی است امّا اگر بخواهیم مـدّعیِ تأثیرپذیری این‌دو ازهم شویم، افزون برآن که ازنظرزمانی نادرست مـی نمایـد،[۳] ازنگـاه محتوایی هم چندان باواقعیّت سازگار نیست. زیرا نهضتی که عقلِ محض رابه بادِ نقّادی گرفت همزمان با سَده‌ی دوازده هجری آغاز شد در حالی که جریانِ عقل‌گریـزِ أخباریّـه بیش ازصدسال قبل ازآن در اوایل سَده‌ی یازدهم هجری توسط استرآبادی شکل گرفتـه بود. واز طرفی دیگر، مفاهیم، روش‌شناسی واستدلال‌های آن دو نیز بسیار با هـم بیگانـه است چه آن که نهضتِ ضدّ عقل غربی برپایه‌ی نقـدِ متـافیزک واسـتدلال‌هـای عقلانـی محض ورواَوردنِ فزونتر به تجربه، حواس وانکشاف پدیدارهاست امّـا همـان‌گونـه کـه گفته شددر نقدِ عقل از نوع اخباری آن، یک متافیزیک خالص ودست نایافتنی‌تر[۴] مـورد

۱. همانندِ مقطوع الصّدوردانستن همه‌ی أخبار کتب اربعهٔ وسخت گیری نکردن درپذیرشِ روایات (بنگرید به: ***الفوائد المدنیّة*** ۱۸۱/و ***وسائل الشیعة*** ۱۰۴/۲۰ – ۹۶و ***الحدائق النّاضرة*** ۲۵/۱ – ۲۴).

۲. این مطلب راشهیدمطهّری ازآیت اللّه برجردی نقل می کند (رضوی، ۹۴).

۳. نهضت ضدّعقل باانتشارکتاب"نقدعقل محض کانت"درأواسط سده هجدهم میلادی (قرن۱۲هجری) آغازشد.

۴. دست نایافتنی به لحاظ إدراک وتوان عقل بشری وگرنه از طریق سماع از معصوم، دست یافتنی است.

مراجعه وتأکیدقرارمی گیرد (بنگرید به: هِرمَن رِندال، ۴۳۳/۲ به بعد و کاپِلستون، ۳۱۵/۶-۲۸۹) .

۷- هر دو جریان، پس از طَردِ عقل از قلمروی احکام، ناگزیر دست به دامنِ روایات گردیده‌اند، و برایِ آن که از عهده‌ی پاسخ‌گوییِ تمام رُخدادها بَرآیند، مجبور شدند در پذیرشِ روایات، انعطافِ بیش‌تری به خرج دهند تا آن‌جا که صراحتاً اعلام کنند که أخبار ضِعاف، از نظر ما بر پذیرشِ عقل، برتری دارد(ابن حزم،۹۵/۱).

۸- یکی از تفاوت منظرهای رویکردِ اخباریّان با سَلَفیّان، در گونه‌ی برخورد آنان با دلیلِ عقل است. اخباریان- لا اقلّ دسته‌ای از آنها_ برای عقل قطعی، مقام و منزلتی قائل‌اند و بر پذیرشِ آن در صورتی که تحقق یابد، تأکید می‌کنند. نزاعِ آنان با اصولیان، بیش‌تر صُغروی است یعنی در تحققِّ علم از برخی ادلّه مناقشه می‌کنند. امّا سَلَفیان، به طورِ مطلَق با هر گونه عقل‌گرایی در حوزه‌ی احکام شرعی، ناسازگارند.

۹- سَلَفیان به لحاظِ نفیِ عقل و اجتهاد، به مذهب تخطئه، تمایلِ بیشتری نشان داده‌اند چرا که مذهبِ تصویب، که بر درستی تمام گزاره‌های مجتهدان تأکید می‌ورزد، راهِ حلّی از سوی عقل‌گرایانِ عامّه برای توجیه تفاوت اَنظار فقیهانشان، بود، فقیهانی که به خود اجازه می‌دادند برای استنباط احکام شرعی، از هر روش عقلی و لو مبتنی بر عقل ظنّی، بهره جویند(صدر، ۳۹).

۱۰- یکی از عناصر مهمِّ اندیشه‌ی سَلَفیّان، مسأله‌ی جامعیّت نصوص است و این در حالی است که عقل‌گرایان و اصحابِ رأی در عامّه، قائلِ به نقصِ شریعت، شده‌اند چرا که آنان بر این باور بودند که بیانِ شرعی تنها در کتاب و سنّتِ نبویّ(ص)، جلوه‌گر شده است و آن دو نیز در بسیاری از قضایایِ نوپیدا، ساکت‌اند(قاعده‌ی تَناهیِ الأحکام و عدم تناهیِ الأحداث) پس به ناچار باید به سویِ تشریعِ احکام از طریقِ اجتهاد و استحسان، گام برداشت. جُوَینی در این باره می‌گوید:

« اِنَّ مُعظَمَ الشَّریعَةِ صادِرٌ عَنِ الاِجتَهادِ وَ لا تَفی النُّصوصُ بِعُشرِ مِعشارِها»

(جابری، ۱۴۶).

در حقیقت، عقل در این مفهومِ خاص، کاشفِ از حُکمِ شرعی نیست چرا که اساساً در مجالاتِ اجتهاد، حُکمی وجود ندارد تا استکشاف شود، بلکه این فرآیند، منجرّ به تشریعِ حُکم از سویِ مجتهد می‌گردد و روشن است که پیامدِ این پندار، نظریه‌ی تصویب است. امّا در مقابل، سَلَفیّان به جامیّت و کمالِ شریعت باور دارند و از همین روی، عملیّاتِ اجتهادیِ عقلانی را لازم نمی‌شمارند(صدر، ۳۶–۴۰).

اخباریان نیز همانند سَلَفیان، به مسأله‌ی کمالِ شریعت باور دارند، امّا از دو جهت با آنان تمایز می‌یابند: نخست آن که در برابر اخباریان، اصولیانِ امامی، قائل به نقصِ شریعت نیستند و دوم آن که با توجّه به استمرارِ بیانِ شرعی توسطِ امامان(ع)، دیدگاهِ کمالِ شریعت، از قوّت و تأییدِ فزون‌تری برخوردار است.

۱۱ – به نظرمی رسد تفکّرِ سنّت‌گرا چه ازنوع سَلفی آن و یاازنوع اخباریش، اگر چه از نظر حفظ میراثِ مکتوب و گسترشِ روح تعبّد در جوامع اسلامی، تلاشهایِ ارزنده‌ای انجام داده‌اند، امّا متأسّفانه در ناکارآمدی فقه وایستایی جوامع اسلامی نیز تأثیرِ به سزایی داشته ودارند که البتّه، این ویژگیِ منفی را در میان سَلفیّه‌ی جهانِ سنّت بیشتر می توان دید. نمونه‌ی بارزِ آن پدیده‌ی وهّابیّت درگذشته وهواداران آن دراَشکالِ جدیدش است که ضمن نفی بسیاری از مظاهرتمدّن نوین، باجمود در ساحَت اندیشه، از هرگونه تحوّل وتکامل درعرصه‌ی احکام وقوانین فقهی که دَم به دَم با نیازها و اقتضائات زمانی و مکانی، نیازمند بازخوانی و پاسخ‌های سزامند هستند، باز می ایستند و باز می ایستانند و چهره‌ی دین را کَریه جلوه‌گر می‌نمایند. البتّه باید به دون تعصّب إذعان کردکه گرایش های سنّت‌گرا در میان امامیّه، همواره ازإعتدال واندیشه‌ورزیِ نسبی‌تر بَرخوردار بوده اند که شاید سبب آن، آموزه های امامان پاک (ع) در ترغیب وتشویق یارانشان به خِرَدورزی وبهره گرفتن از عقل حتّی درحوزه‌ی احکام دینی و مهمتر از آن به کاربُردن عملی آن دراین ساحَت بوده باشد. دربسیاری از روایات دیده

می شودکه امامان (ع) ، برخی از یارانشان رابرای استنباطِ یـک حُکـم شـرعی از قـرآن، موظّف به کاربُردِ اسـتدلال عقلانـی مـی کننـد. یکـی ازایـن نمونـه هاراشـیخ انصـاری درفرائدالاصول خودنقل می کند[1] (۳۳).

منابع

قرآن کریم.

إبن أثیر، مجدالدیّن، ***النهایة فی غریب الحدیث***، قم، مؤسّسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش.

إبن ادریس حلی، محمد بن احمد، ***السرائر الحاوی لتحریر الفتـاوی***، جامعـه مدرّسـین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۰.

إبن بابویه، محمّدبن علی، ***إعتقادات الصّدوق***، چاپ سنگی، ایران، ۱۳۷۰ق.

ــــــــــــــ ، ***کمال الدین و تمام النعمة***،مؤسّسه نشر اسـلامی وابسـته بـه جامعـه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.

إبن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ***رساله فی العقل و الروح***، بیروت، دارالهجره، ۱۴۰۸ق.

إبن جَوزیّ، عبدالرحمن، ***تلبیس إبلیس***، چاپ ألأزهر، قاهره.

ــــــــــــــ ، ***مناقب أحمد***، بیروت، دارالآفاق الجدیدهٔ، ۱۴۰۲.

إبن حَزم، أبی محمّدعلی، ***الفصل فـی الملـل والأهـواء و النحـل***، بیـروت، دارالنّـدوة الجدیدة، بی تا.

۱. در روایتی آمده است که شخصی از امام (ع) می پرسد اگر کسی بر أثر زمین خوردن دچارشکستگی ناخن پا شود و برای درمان، روی آن مِرارة [=زهره‌دان] نَهَد، برای وضوگرفتنش چه باید بکند؟امام در پاسخ می فرمایَد: این مسأله وامثال آن از قرآن قابل فهم است «**ماجُعِلَ عَلَیکُم فی الدِین مِن حَرَج** (حج/۷۸)» باید بر همان زهره‌دان مسح کشد(***وسائل الشیعهٔ***، ۳۲۷/۱، باب ۳۹از ابواب وضوء، َحدیثَ۵). شیخً در ادامه می‌گوید: شناخت حکم مسأله – یعنی وجوب مسح برزهره دان — از آیه‌ی نفی حرج، بر یک گزاره‌ی عقلی یعنی «دشوار بودن شرط باعث سقوط مشروط نمی شود» مبتنی است. بنابراین، چیزی که بسبب حرج، نفی شده است، تماس مستقیم دست با پوست پا است، امّا اصل مسح که وجوب آن از آیه وضوء استفاده می شود منتفی نمی‌گردد زیرا اگر سقوط امر دشوار – یعنی تماس مسح با پوست – باعث سقوط اصل مسح می شد، شناخت وجوب مسح بر مرارهٔ ازنفی حرج، ممکن نبود. زیرا نفی حرج دلالت برسقوط مسح به طورکامل دراین وضوءمی کند، پس مسح بر مرارهٔ، نیازمنددلیل خارجی است.

إبن کثیر، عمادالدین، ***ألبدایة والنهایة***، قاهره، مکتبه سعادت، ۱۳۵۸ق.
أخباری، میرزامحمّد، ***ألرسالة البرهانیّة***، دنکور، مطبعه فلّاح، ۱۳۴۲ق.
أسترآبادی، محمّدأمین، ***ألفوائدالمدنیّة***، دارالنشرلأهل البیت (ع) ، ۱۴۰۵ق.
إسلامی، رضا، ***مدخل علم فقه***، مرکزمدیریت حوزه علمیّه قم، ۱۳۸۴.
أشعریّ، أبوالحسن، ***مقالات الإسلامیّین***، قاهره، ۱۳۷۴ق.
أنصاری، محمّدعلی، ***ألموسوعة الفقهیّة المیسّرة***، مدخل أخباریّة، مجمع الفکرالاسلامی، ۱۴۲۵ق.
أنصاری، مرتضی، ***فرائدالاصول***، کتاب‌فروشی وجدانی، قم، چاپ سنگی، ۱۲۹۶ق.
بحرانی، یوسف، ***ألحدائق النّاضرة فی أحکام العترةالطّاهرة***، تحقیق محمّدتقی ایروانی، چاپ نجف، ۱۳۷۶ق.
ــــــــــــ ، ***ألدرّة النجفیّة***، مؤسّسه آل البیت لإحیاءالتراث، چاپ سنگی.
تهانویّ، محمّدعلی، ***کشّاف إصطلاحات الفنون***، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
تونی(فاضل)،عبداللّه، ***الوافیة***، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
جابری، علی، ***ألفکرالسَلفیّ عندالإثنی عشریّة***، قم، دارإحیاءالإحیاء، ۱۴۰۹ق.
جزائری، سیّدنعمةاللّه، ***أنوار النعمانیّه***، بغداد، چاپخانه نجاح، ۱۳۴۸ق.
جرجانی، علیّ بن محمّد، ***التعریفات***، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
حرّعاملیّ، محمّدبن الحسن، ***ألفوائد الطوسیة***، قم، المطبعة العلمیّة، ۱۴۰۳ق.
ــــــــــــ ، ***وسائل الشیّعة***، تهران، منشورات المکتبةالاسلامیّة، ۱۴۰۳ق.
خلیل، سیّداحمد، ***فی التشّریع الاسلامی***، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۸۷ق.
رضوی، سیّدجواد، ***اصول فقه در آثار شهیدمطهّری***، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۸.
رندال، هرمن، ***سیرتکامل عقل نوین***، ترجمه ابوالقاسم پاینده، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۶.
زبیدی، محمّدبن المرتضی، ***تاج العروس***، بیروت، مکتبة الحیاة، بی تا.

سیوطی، جلال الدّین، ***صون المنطق والکلام عن المنطق والکلام***، تحقیق علی سامی النشّار، قاهره، ۱۳۶۷ق.

شهرستانی، أبوالفتح محمّد، ***الملل والنّحل***، قاهره، مؤسسّه حلبی، ۱۳۸۹ق.

شهید اوّل، محمدبن مکّی، ***ذکری الشیعة***، چاپ سنگی ،۱۲۷۲ق.

صبحی صالح، ***علوم الحدیث ومصطلحاته***، دمشق، ۱۹۶۳م.

صدر، محمّدباقر، ***المعالم الجدیدة***، بیروت، دارالتّعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱ق.

ـــــــــــ ***دروس فی علم الاصول***، قم، وحده التألیف کتب الدراسیه، ۱۳۷۸ش.

طبرسی، الفضل بن الحسن، ***مجمع البیان***، بیروت، مؤسّسه اعلمی، ۱۴۱۵ق.

طوسی، محمدبن الحسن، ***العدّة فی اصول الفقه***، بیروت، مؤسّسه آل البیت.

عاملی، حسین بن شهاب الدیّن، ***هدایةالابرارإلی طریق الأئمّةالأطهار (ع)*** ، نجف، مطبعه نعمان، ۱۳۹۶ق.

عاملی، حسین بن یوسف بن مکّی، ***قواعدإستنباط الأحکام***، ۱۳۹۱ق، بی جا، بی نا.

غزّالی، أبوحامدمحمّد، ***الإقتصادفی الإعتقاد***، قاهره، چاپ خانه محمودی، بی تا.

ـــــــــــ ***المستصفی***، قاهره، مطبعه مصطفی محمّد، ۱۳۵۶ق، بی جا.

ـــــــــــ ***المنقذمن الضلال***، تحقیق عبدالحلیم محمود، قاهره، مکتب الانجلو، بی تا.

فیروزآبادی، مجدالّدین، ***القاموس المحیط***، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.

فیض کاشانی، محسن، ***ألاصول الأصلیّة***، نجف، چاپخانه الآداب، بی تا.

قمّی، غلامرضا، ***القلائد علی الفرائد***، تبریز، چاپ سنگی.

قمّی، میرزا ابوالقاسم، ***قوانین الاصول***، چاپ سنگی.

کاپلستون، فردریک، ***تاریخ فلسفه***، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهربزرگمهر، شرکت انتشارات علمی فرهنگی وسروش، ۱۳۷۵.

کاشف الغطاء، جعفر، ***الحقّ المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئة الأخباریّین***، چـاپ سنگی، ایران، ۱۳۰۶ق.

ــــــــــــــــ ، ***کشف الغطاء***، ایران، چاپخانه محمّدباقر، ۱۲۷۱ق.

کاظمی، أسداللّه، ***کشف القناع عن وجوه حجیّةالإجماع***، ایران، چاپ سنگی، ۱۳۱۷ش.

گرجی، ابوالقاسم، ***تاریخ فقه وفقها***، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۵.

لگنهاوزن، محمّد «اقتراح در بارهٔ سنّت و تجـدّد» ***مجلّهٔ نقـدونظر***، شـماره۱۸ – ۱۷، زمستان وبهار۱۳۷۸ – ۱۳۷۷.

مازندرانی، مولی محمّدصالح، ***شـرح اصـول کـافی***، بیـروت، دارإحیـاءالتراث العربـیّ، ۱۴۲۱ق.

مجلسی، محمّدباقر، ***بحارالانوار***، بیروت، مؤسّسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

محقق حلّی، جعفربن حسن، ***المعتبر فی شرح المختصر***، مؤسّسه سیدالشهداء،۱۳۶۴ش.

محمود، عبدالحلیم، ***مقالهٔ ملحق به کتاب المنقذ من الضلال***، قاهره، مکتبـة الانجلـو، ۱۳۸۴ق.

مدرّسی طباطبایی، سیّدحسین، ***زمین درفقه اسلامی***، تهران، دفترنشراسلامی، ۱۳۶۲.

مظفّر، محمّدرضا، ***اصول الفقه***، نشردانش اسلامی، ۱۴۰۵ق، بی جا.

ــــــــــــــــ ***مقدّمه جـامع السـعادات***، مـولی محمّدمهـدی نراقـی، قـم، مؤسسّـه مطبوعاتی إسماعیلیان.

مفید(شیخ)،محمدبن نعمان، ***التذکرة بأصول الفقه***، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.

نوری، میرزاحسین، ***مستدرک الوسائل***، مؤسّسه آل البیت(ع) لأحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.